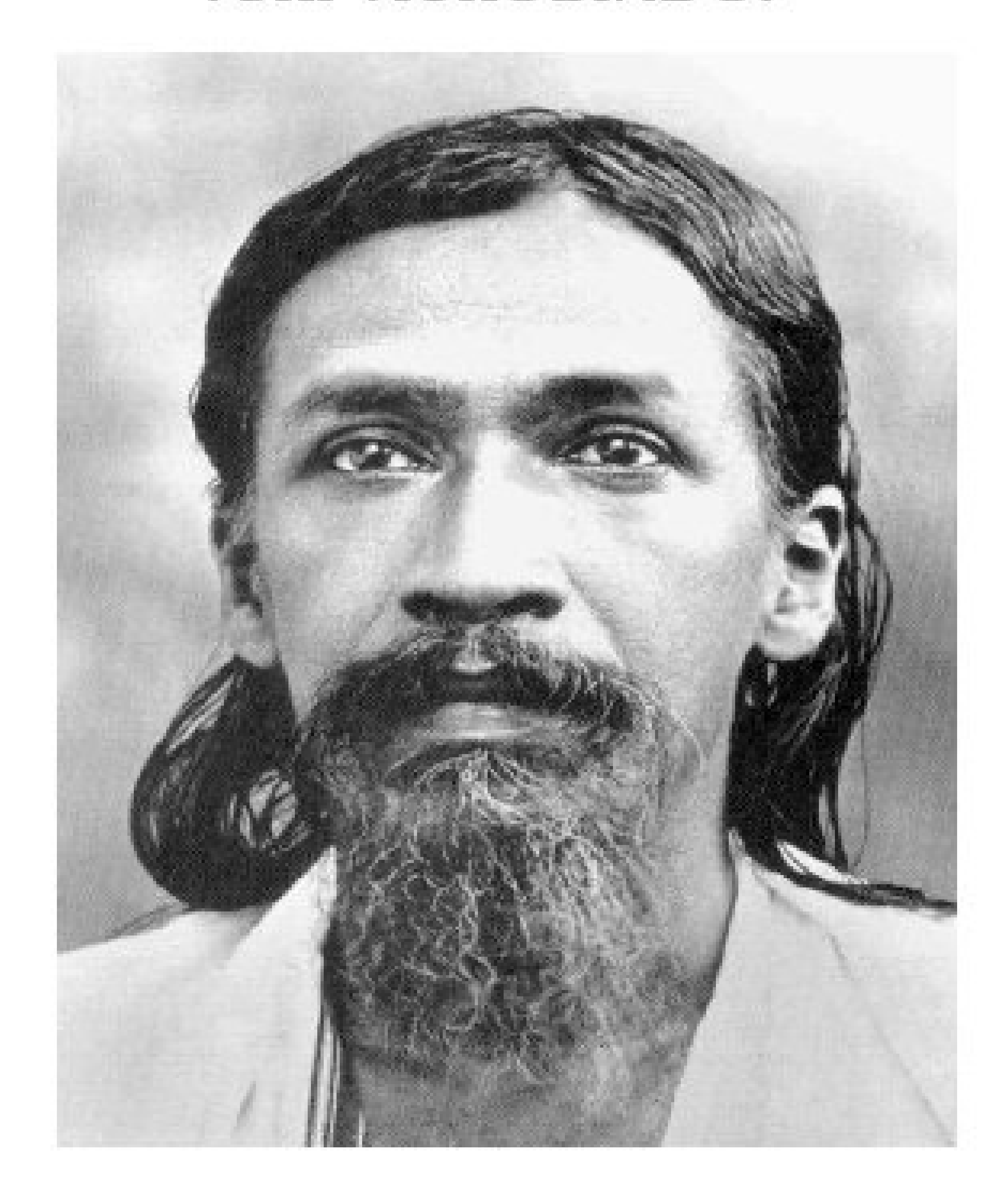
. SRI AUROBINDO.



LA SYNTHÈSE DES YOGA

TOME 2

LE YOGA DE L'AMOUR DIVIN

LA SYNTHESE DES YOGA

Tome 2

Sri Aurobindo

Le yoga de la connaissance intégrale
Le yoga de l'amour Divin

Traduit de l'anglais par La Mère

Quatrième de couverture

«La vie, la vie seule est le champ de notre yoga, et non quelque au-delà lointain, silencieux et extatique», déclare Sri Aurobindo.

Dans ce monde harcelé où nous vivons, Sri Aurobindo nous offre une nouvelle synthèse des systèmes de yoga, permettant aux chercheurs encombrés que nous sommes, non seulement de comprendre les sources cachées de notre existence, mais de mettre en œuvre les forces latentes de notre conscience. Car, estime Sri Aurobindo, «la vérité et la connaissance sont un vain rayon si la connaissance n'apporte pas le pouvoir de changer le monde».

«Le yoga, dit Sri Aurobindo, est potentiellement l'un des éléments dynamiques de la vie future de l'humanité.» Or, nul mieux que Sri Aurobindo, qui vécut quatorze années de sa jeunesse en Occident avant de redécouvrir l'Inde à vingt ans et de commencer son yoga en pleine action révolutionnaire, ne pouvait réunir en un yoga intégral la triple voie des œuvres, de la connaissance et de l'amour, débouchant sur un «yoga de la perfection de soi», ou yoga de la surhumanité de demain. Car, dans la vision de Sri Aurobindo, l'homme est un «être de transition» et le yoga, un moyen de «compresser l'évolution naturelle» pour accéder plus rapidement à l'être du prochain cycle, le cycle Supramental.

La Synthèse des yoga (trois tomes) constitue le livre de base de tous ceux qui veulent non seulement étudier mais mettre en pratique le yoga intégral de Sri Aurobindo.

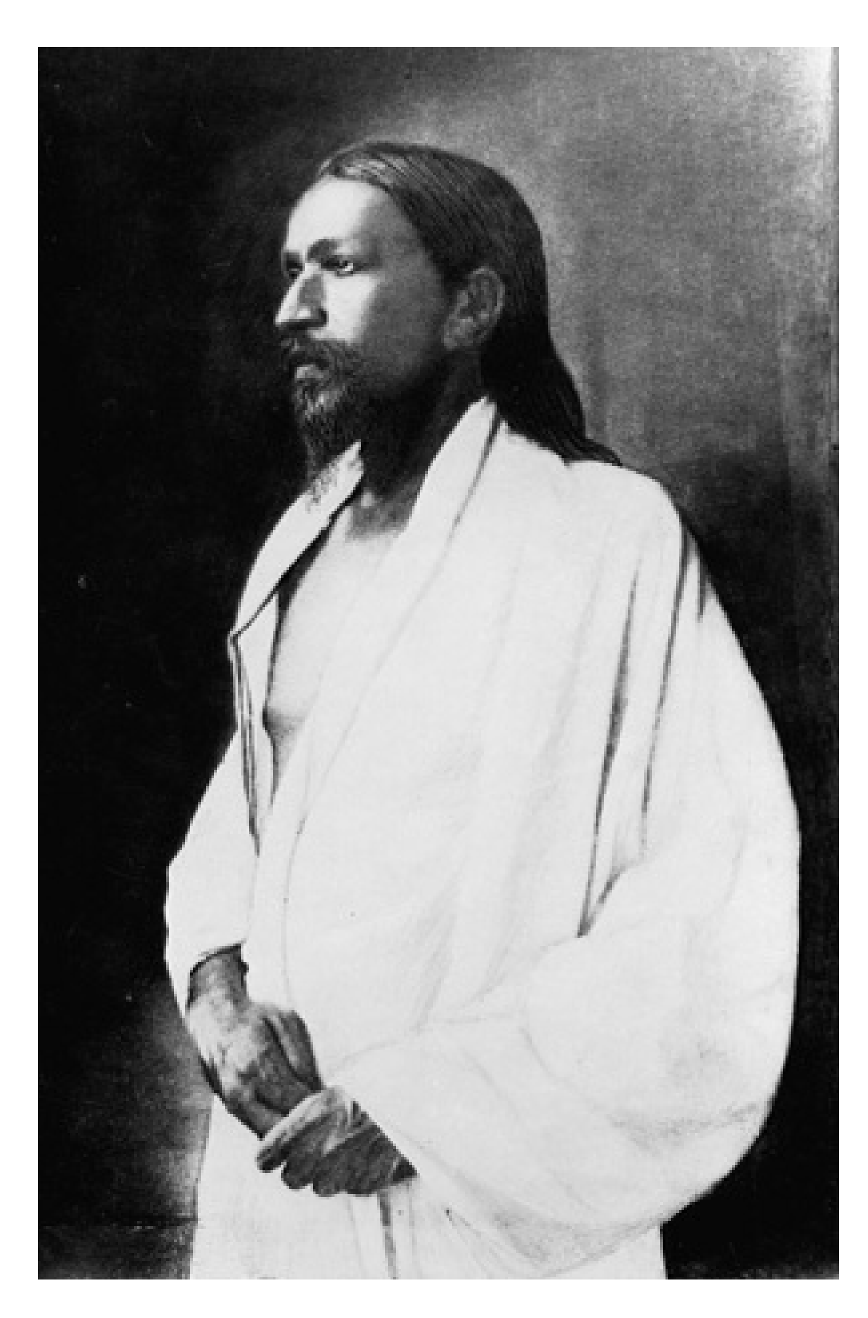
Note de l'éditeur

Pour la première fois en français, nous présentons le texte intégral de l'œuvre magistrale de Sri Aurobindo, *La Synthèse des Yoga,* que nous avons divisée en trois tomes :

I. Le Yoga des Œuvres
II. Le Yoga de la Connaissance Intégrale et le Yoga de l'Amour Divin
III. Le Yoga de la Perfection de soi

Ces trois ouvrages constituent le livre de base de tous ceux qui veulent non seulement étudier mais mettre en pratique le yoga intégral de Sri Aurobindo.

TABLE DES MATIÈRES



Srî Aurobindo, 1915

DEUXIÈME LIVRE

Le Yoga de la Connaissance Intégrale

Chapitre 1

L’Objet de la Connaissance

Toutes les recherches spirituelles poursuivent une Connaissance dont l’objet n’est généralement pas recherché par le regard mental des hommes ; elles s’acheminent vers quelqu’un ou quelque chose d’Éternel, d’infini, d’Absolu, qui n’est pas les réalités ni les forces temporelles auxquelles nous sommes sensibles, quoique Il — ou Cela — puisse être en elles ou derrière elles, leur source ou leur créateur. La recherche spirituelle vise à un état de connaissance qui nous permet de toucher cet Éternel, Infini et Absolu, d’entrer en Lui ou de le connaître par identité ; elle aspire à une conscience autre que notre conscience ordinaire des idées, des formes et des choses, à une connaissance qui n’est point ce que nous appelons connaissance, mais quelque chose qui existe en soi, qui est perpétuel et infini. Et puisque l’homme est une créature mentale, cette recherche peut, ou même doit nécessairement, partir de nos instruments ordinaires de connaissance ; mais, nécessairement aussi, elle doit les dépasser et se servir de méthodes et de facultés suprasensorielles et supramentales, car elle poursuit un objet qui est lui-même suprasensoriel et Supramental et qui échappe à l’emprise du mental et des sens, bien que, à travers le mental et les sens, quelque première lueur puisse en filtrer ou quelque image réfléchie.

Les systèmes traditionnels, quelles que soient leurs différences par ailleurs, se fondent tous sur la croyance ou la perception que l’Éternel et Absolu ne peut être, ou du moins habiter, que dans un pur état transcendant, un état d’existence non cosmique ou de non-existence. Toute existence cosmique, ou tout ce que nous appelons existence, est un état d’ignorance. Même la perfection individuelle la plus haute, même l’état cosmique le plus béatifique, n’est guère mieux qu’une suprême ignorance. Tout ce qui est individuel, tout ce qui est cosmique, doit être austèrement abandonné par le chercheur de la Vérité absolue. Le suprême Moi immobile, ou l’absolu Néant, est la seule Vérité, le seul objet de la connaissance spirituelle. Et cet

état de connaissance que nous devons atteindre, cette autre conscience non temporelle, est le Nirvâna, l'extinction de l'ego, la cessation de toutes les activités mentales, vitales et physiques, ou de toute activité quelle qu'elle soit, une suprême immobilité illuminée, la pure béatitude d'une tranquillité impersonnelle absorbée en soi et ineffable. Les moyens d'y parvenir sont la méditation, une concentration qui exclut tout, sauf cela, et une perte totale du mental en son objet. L'action n'est permise que pendant les premières étapes de la recherche afin de purifier le chercheur et d'en faire moralement et constitutionnellement un pur vaisseau de la connaissance. Et encore, cette action même doit-elle se réduire à la pratique des rites du culte et des devoirs de la vie tels qu'ils sont prescrits et ordonnés à la lettre par le Shâstra [Les Écritures sacrées.] hindou, ou, comme dans la discipline bouddhique, elle doit suivre l'octuple sentier et conduire à la pratique suprême des œuvres de compassion, qui en fait conduit à l'annihilation pratique du moi dans le bien des autres. Dans tout jnânayoga [Le yoga de la connaissance.] sévère et pur, les œuvres doivent en fin de compte être toutes abandonnées pour une immobilité totale. L'action peut préparer au salut, elle ne peut pas le donner. Toute persistance prolongée dans l'action est incompatible avec le progrès suprême et peut être un obstacle insurmontable à la réalisation du but spirituel. L'état d'immobilité suprême est le contraire même de l'action et ne peut être atteint par ceux qui persistent dans les œuvres. Et même la dévotion, l'amour, le culte, sont simplement des disciplines pour les âmes qui ne sont pas mûres ; au mieux, ce sont les meilleures méthodes dont dispose l'Ignorance. Car elles sont offertes à quelque chose d'"autre", quelque chose de plus haut et de plus grand que nous-mêmes ; mais dans la connaissance suprême, il n'est rien de tel, puisqu'il n'y a qu'un seul moi, ou pas de moi du tout, et par conséquent personne pour faire le culte et offrir l'amour et la dévotion, ni personne pour les recevoir. L'activité même de la pensée doit disparaître dans la seule conscience de l'identité, ou du néant, et par sa propre immobilité, amener l'immobilité de notre nature tout entière. Seul, l'identique absolu doit demeurer, ou seul l'éternel Néant.

Ce pur jnânayoga procède par l'intellect, bien qu'il finisse par transcender l'intellect et ses opérations.

Le penseur en nous se sépare du reste de l'être et de tout ce que nous sommes phénoménalement ; il rejette le cœur, se retire de la vie et des sens, se sépare du corps afin d'arriver à son propre accomplissement exclusif et de se fondre en cela qui est au-delà de lui-même et de sa fonction. Une vérité fonde cette attitude, et une expérience semble la justifier. Il existe une Essence, en effet, qui, de par nature, est immobilité ; un extrême de l'Etre qui est Silence par-delà son propre déroulement et ses propres mutations, qui est immuable et, par conséquent, supérieur à toutes les activités dont il est, tout

au plus, le Témoin. Et dans la hiérarchie de nos fonctions psychologiques, la Pensée est plus proche de ce Moi, d'une certaine manière, ou du moins plus proche de cet aspect du Moi, Connaisseur conscient de tout, qui regarde toutes les activités mais peut se détacher de toutes. Le cœur, la volonté et les autres pouvoirs en nous sont fondamentalement actifs ; ils se tournent naturellement vers l'action et trouvent en elle leur accomplissement (bien qu'ils puissent aussi, automatiquement, arriver à une certaine immobilité quand leurs activités sont pleinement satisfaites ou, au contraire, quand elles s'épuisent à force de déceptions et d'insatisfaction perpétuelle). La pensée est également un pouvoir actif, mais elle est davantage capable d'atteindre à l'immobilité par sa propre volonté et son propre choix conscients. Elle se satisfait plus facilement de la perception intellectuelle illuminée de ce Moi-Témoin silencieux, supérieur à toutes nos activités, et, dès qu'elle perçoit cet Esprit immobile, elle est prête, estimant accomplie sa mission de découverte de la vérité, à tomber dans le repos et à se faire elle-même immobile. Car son mouvement le plus caractéristique l'incline à être le témoin des choses, un juge, un observateur désintéressé plus qu'un participant ardent ou un travailleur passionné de travail, et, très facilement, elle peut parvenir à un calme spirituel ou philosophique et à un détachement lointain. Et puisque les hommes sont des êtres mentaux, la pensée, même si elle n'est pas vraiment leur meilleur moyen, ni le plus haut, est du moins le moyen le plus constant, le plus normal et le plus pratique pour éclairer leur ignorance. Armée de ses fonctions de concentration, de réflexion, de méditation, de fixe contemplation, d'absorption soutenue du mental en son objet, *shravana*, *manana, nididhyâsana,* elle se tient sur nos cimes et elle est une aide indispensable pour réaliser ce que nous cherchons ; il n'est donc pas surprenant qu'elle se proclame le conducteur du voyage et le seul guide disponible, ou, du moins, l'entrée directe du temple, la porte profonde du sanctuaire.

En réalité, la pensée n'est qu'un éclaireur et un pionnier ; elle peut guider, mais non commander ni réaliser. Le conducteur du voyage et le capitaine de la marche, le premier et plus ancien prêtre de notre sacrifice, est la Volonté. Mais cette Volonté n'est pas le désir du cœur, pas la préférence ni les revendications du mental, auxquels si souvent nous donnons ce nom. C'est cette force consciente dans notre être, et en tout être, profonde, maîtresse, et souvent voilée, *tapas, shakti, shraddhâ,* qui souverainement détermine notre orientation et dont l'intellect ou le cœur sont des serviteurs et des instruments plus ou moins aveugles et automatiques. Le Moi immobile et en repos, vide de choses et d'événements, est le support et le fond de l'existence, un canal silencieux ou une hypostase de “quelque chose” qui est le Suprême ; il n'est pas lui-même cette unique existence entièrement réelle, il n'est pas lui-même

le Suprême. L'Éternel, le Suprême, est le Seigneur et Esprit qui est à l'origine de tout. Supérieur à toutes les activités, lié par aucune, il est la source, la sanction, le matériau, le pouvoir efficient, le maître de toutes les activités. Toutes les activités procèdent de ce Moi suprême et sont déterminées par lui ; toutes sont ses opérations, toutes sont les cheminements de sa propre force consciente, et non le fruit de quelque chose d'étranger au Moi, de quelque pouvoir autre que l'Esprit. Dans toutes ces activités, s'exprime la Volonté consciente, ou Shakti de l'Esprit, qui est poussée à manifester son être en d'infinies manières ; et cette Volonté ou ce Pouvoir n'est pas ignorant, il fait intimement corps avec sa propre connaissance de soi et avec sa connaissance de tout ce qu'il a pour mission d'exprimer. Or, en nous, il existe une volonté spirituelle secrète, une foi d'âme, une force cachée maîtresse de notre nature, qui est l'instrument individuel de ce Pouvoir et en communication plus étroite avec le Suprême, un guide et un illuminateur plus sûr que l'intellect, une volonté plus essentielle — si seulement nous parvenons à l'atteindre et la saisir —, car elle est plus profonde que les activités superficielles de nos pouvoirs de pensée et plus intimement proche de l'identique et Absolu. Connaître cette volonté en nous-mêmes et dans l'univers, et la suivre jusqu'à ses fins divines, quelles qu'elles puissent être, est sûrement et nécessairement le moyen le plus élevé et l'aboutissement le plus vrai de la connaissance comme des œuvres, pour le chercheur dans la vie comme pour le chercheur dans le yoga.

Puisque la pensée n'est pas la partie la plus haute ni la plus forte de la Nature, puisqu'elle n'est même pas le seul critère de la Vérité, ni le plus profond, elle ne devrait pas poursuivre exclusivement sa propre satisfaction, ni prendre cette satisfaction pour le signe qu'elle a atteint à la Connaissance suprême. Jusqu'à un certain point, elle est là comme un guide du cœur, de la vie et des autres parties de notre être, mais elle ne peut pas prendre leur place ; elle doit voir non seulement sa propre satisfaction ultime, mais si quelque ultime satisfaction n'est pas non plus destinée aux autres parties de l'être. Une voie exclusive, pour la seule satisfaction de la pensée abstraite, ne se justifierait que si le but de la Volonté Suprême dans l'univers était seulement une descente dans l'activité de l'ignorance, opérée par le mental devenu geôlier et instrument d'aveuglement par les idées fausses et les sensations fausses, puis une ascension en l'immobilité de la connaissance, également opérée par le mental devenu sauveur et instrument d'illumination par la pensée juste. Mais il y a des chances que le monde ait un but moins absurde et moins dénué de sens, que son élan vers l'Absolu soit moins sec et moins abstrait, que la vérité du monde soit plus large et plus complexe, et la hauteur de l'Infini plus infinie et plus riche. Certes, une logique abstraite aboutit nécessairement à une Négation infinie et vide ou à une Affirmation infinie,

également vide, comme y sont arrivés les systèmes anciens ; car, étant abstraite, elle tend à une abstraction absolue, et cette Négation comme cette Affirmation sont les deux seules abstractions qui soient absolument absolues. Mais une sagesse concrète qui va s'approfondissant sans fin et qui se nourrit des richesses toujours plus grandes d'une expérience infinie est probablement la clef d'une connaissance divine suprahumaine, et non la logique abstraite et présomptueuse du mental humain étroit et incompétent. Le cœur, la volonté, la vie et même le corps sont, autant que la pensée, des formes d'un Être Conscient divin et des signes d'une grande importance. Ils ont, eux aussi, des pouvoirs qui permettent à l'âme de revenir à la complète conscience de soi, ou des moyens qui lui permettent d'en jouir. Il est très possible que le but de la Volonté Suprême soit un sommet où l'être tout entier est destiné à recevoir sa satisfaction divine, les hauteurs éclairant les profondeurs, et l'Inconscient matériel se révélant divin au contact de la Supraconscience suprême.

Traditionnellement, la voie de la Connaissance procède par élimination ; elle rejette successivement le corps, la vie, le cœur, la pensée même, afin de disparaître en l'immobilité du Moi ou dans un Néant suprême, un Absolu indéfini. Mais la voie de la connaissance intégrale suppose que nous sommes destinés à un accomplissement intégral, et que la seule chose à éliminer est notre propre inconscience, est l'Ignorance et les conséquences de l'Ignorance. Éliminons la fausseté de notre être cachée sous l'ego, et notre être véritable pourra se manifester en nous. Éliminons la fausseté de la vie cachée sous les appétits purement vitaux ou sous la ronde mécanique de notre existence corporelle, et notre vraie vie apparaîtra en la puissance de la Divinité et dans la joie de l'Infini. Éliminons la fausseté des sens et leur asservissement aux simulacres matériels et à la dualité des sensations, car il est un sens plus grand en nous, qui, à travers nos sens matériels, peut s'ouvrir au Divin dans les choses et répondre divinement au Divin. Éliminons la fausseté du cœur et ses passions, ses troubles désirs et la dualité des émotions ; car il est un cœur plus profond qui peut s'ouvrir en nous et faire jaillir son amour divin pour toutes les créatures, sa passion, son aspiration infinies pour les réponses de l'Infini. Éliminons la fausseté de la pensée et ses constructions mentales imparfaites, ses affirmations et ses négations arrogantes, ses concentrations limitées, exclusives, car, derrière, il est une faculté de connaissance plus grande qui peut s'ouvrir à la vraie Vérité de Dieu et de l'âme, à la vraie Vérité de la Nature et de l'univers. Un accomplissement de soi intégral, tel est le but : un sommet, un absolu du cœur et de ses expériences et de son instinct d'amour, de joie, de dévotion et d'adoration ; un sommet, un absolu des sens et de leur quête de beauté, de saveur et de félicité divines dans les formes des choses ; un sommet, un

absolu de la vie et de sa poursuite des œuvres, de la puissance, de la maîtrise et de la perfection divines ; un sommet, un absolu de la pensée par-delà ses propres limites et de sa soif de vérité et de lumière, de sagesse et de connaissance divines. Car ces diverses parties de notre nature n'ont pas pour fin quelque chose de tout différent d'elles-mêmes et d'où elles seraient toutes exclues, mais quelque chose de suprême en quoi elles se transcendent elles-mêmes et trouvent en même temps leur propre absolu et leur infinitude, leur harmonie par-delà toute mesure.

Derrière la voie traditionnelle de la Connaissance et justifiant son procédé intellectuel d'élimination et de retrait, il existe une expérience spirituelle irrésistible. Profonde, intense, convaincante, partagée par tous ceux qui ont dépassé certaine limite de la périphérie du mental actif pour plonger en l'espace intérieur sans horizon, c'est la grande expérience de la libération, la conscience de quelque chose en nous qui est derrière l'univers et en dehors de toutes ses formes, ses intérêts, ses buts, ses circonstances, ses événements — calme, non touché, indifférent, illimité, immobile, libre ; c'est la haute vision de "quelque chose" au-dessus de nous, indescriptible et insaisissable, où nous pouvons entrer en abolissant notre personnalité ; la présence d'un Pourousha-Témoin, éternel et omniprésent, la perception d'un Infini sans temps qui nous regarde du haut d'une négation auguste où toute notre existence est niée et qui, seul, est la seule chose Réelle. Cette expérience représente la plus haute sublimation du mental spiritualisé quand il regarde résolument par-delà sa propre existence. Nul, s'il n'a passé par cette libération, ne peut être entièrement libéré du mental et de ses filets ; mais nul n'est obligé de s'attarder pour toujours à cette expérience. Si grande soit-elle, c'est seulement l'expérience écrasante du Mental quand il regarde ce qui est au-delà de lui-même et de tout ce qu'il peut concevoir.

C'est une suprême expérience négative, mais par-delà cette expérience, se trouve toute la formidable lumière d'une Conscience infinie et d'une Connaissance sans limite — il y a une Présence, affirmative et absolue.

L'objet de la connaissance spirituelle est le Suprême, le Divin, l'Infini et Absolu. Ce Suprême a ses relations avec notre être individuel et ses relations avec l'univers, et il transcende l'un et l'autre, l'âme et l'univers. Ni l'univers ni l'individu ne sont ce qu'ils semblent être, car le témoignage que nous en donnent notre mental et nos sens, tant qu'ils ne sont pas illuminés par une faculté de connaissance plus haute, supramentale et suprasensorielle, est un témoignage faux, une interprétation imparfaite, une image amoindrie et erronée. Et pourtant, ce que l'univers et l'individu semblent être est tout de même une image de ce qu'ils sont réellement, une image qui, derrière elle-même, laisse deviner la réalité qu'elle voile. La vérité procède par la correction des valeurs que notre mental et nos sens nous apportent, et tout

d'abord, elle fait appel à une intelligence plus haute qui éclaire et rectifie autant qu'il se peut les conclusions du mental sensoriel ignorant et de l'intelligence physique limitée ; telle est la méthode de toutes les connaissances et les sciences humaines. Mais, par-delà, il existe une Connaissance, une Conscience de Vérité qui dépasse notre intellect et nous fait entrer en la vraie lumière, dont l'intellect n'est qu'un rayon réfracté. Là, les termes abstraits de la raison pure et les interprétations du mental disparaissent, ou ils sont convertis en une vision concrète de l'âme : ils se changent en la formidable tangibilité de l'expérience spirituelle. Cette connaissance peut s'absorber en l'Éternel absolu et perdre de vue l'âme et l'univers ; mais elle peut aussi voir l'existence à partir de cet Éternel. Alors, nous découvrons que l'ignorance du mental et des sens et toute l'apparente futilité de la vie humaine n'étaient pas une inutile excursion de l'être conscient, une erreur superflue. Elles avaient été prévues comme un premier et rude terrain d'expression de l'Âme venue de l'Infini, comme un fondement matériel de son développement et de sa prise de possession d'elle-même dans les conditions de l'univers. Il est vrai que, en eux-mêmes, le mental et la vie, et tout ce qui se trouve ici-bas, n'ont pas de sens, et vouloir leur donner un sens séparé, en soi, c'est vivre dans l'illusion, *mâyâ ;* mais ils ont un sens suprême en le Suprême, un Pouvoir absolu en l'Absolu, et c'est cela qui leur assigne leur valeur relative présente et rattache leur relativité à l'absolue Vérité. Telle est l'expérience qui réconcilie tout, le fondement d'une connaissance de soi et d'une connaissance du monde profondément intégrales et intimes.

Relativement à l'individu, le Suprême est notre vrai moi le plus haut ; il est ce que nous sommes ultimement en notre essence, ce dont nous sommes issus en notre nature manifestée. Une connaissance spirituelle qui veut parvenir au vrai Moi en nous doit donc rejeter toutes les apparences trompeuses, comme le fait la voie traditionnelle de la connaissance. Elle doit découvrir que le corps n'est pas notre moi, pas le fondement de notre existence, qu'il est une forme sensible de l'Infini. Prétendre que la Matière est le seul fondement du monde et que le cerveau, les nerfs, les cellules et molécules physiques sont l'unique vérité de tout ce qui est en nous, comme le voudrait le pesant principe matérialiste inadéquat, est une illusion ; c'est prendre la partie pour le tout, le fond obscur ou l'ombre des choses pour la substance lumineuse, le chiffre zéro pour le Nombre entier. La théorie matérialiste confond la création et le Pouvoir créateur, le moyen d'expression et Cela qui est exprimé et s'exprime. La matière et notre cerveau, nos nerfs, notre corps physique, sont le champ d'action et la base d'une force vitale qui sert à relier le Moi à la forme de ses oeuvres et soutient celles-ci par l'énergie directe du Moi. Les mouvements matériels sont une notation extérieure par

laquelle l'âme représente sa perception de certaines vérités de l'Infini et leur donne une efficacité dans les conditions propres à la Substance. Toutes les choses du monde matériel sont un langage, une notation, un hiéroglyphe, un système de symboles ; elles ne sont pas elles-mêmes le sens le plus profond de ce qu'elles signifient, ni le sens le plus vrai.

La Vie non plus n'est pas notre Moi, ni la vitalité, ni l'énergie qui joue dans le cerveau, les nerfs et le corps ; c'est un pouvoir de l'Infini, non son pouvoir tout entier. Prétendre que la force de vie, avec la Matière pour instrument, est le fondement, la source et la somme véritable de toute chose comme le voudrait le vitalisme et son vibrant principe instable, est une illusion ; c'est prendre la partie pour le tout, la marée sur la côte pour l'océan et toutes ses eaux. La théorie vitaliste confond l'essence avec quelque chose qui, certes, est puissant, mais extérieur. La force de vie est le dynamisme d'une conscience qui la dépasse. Cette conscience agit et on peut la sentir, mais elle ne devient tangible pour notre intelligence que quand nous touchons à un degré plus haut et arrivons au Mental, notre sommet actuel. Le Mental ici-bas, en apparence, est une création de la Vie, mais, en fait, il est le sens ultérieur de la Vie (mais non son sens ultime) il est ce qui est derrière elle, une formulation plus consciente de son secret ; le Mental n'est pas une expression de la Vie, mais de quelque chose d'autre dont la Vie elle-même n'est qu'une expression moins lumineuse.

Et pourtant, le Mental non plus, notre mentalité, la partie de notre être qui pense et comprend, n'est pas notre Moi, n'est pas Cela, pas la fin ni le commencement ; c'est un demi-jour projeté par l'Infini. Prétendre que le mental est le créateur des formes et des choses, et que ces formes et ces choses n'ont d'existence que dans le Mental, comme le voudrait l'idéalisme et son maigre principe subtil, est aussi une illusion ; c'est prendre une partie du tableau pour le tout, une pâle lumière réfléchie et l'idéaliser en en faisant le corps flamboyant du soleil avec toute sa splendeur. La vision idéaliste n'arrive pas non plus à l'essence de l'être, elle ne la touche même pas ; elle touche seulement un mode inférieur de la Nature. Le Mental est la douteuse pénombre extérieure d'une existence consciente qui ne se limite pas à la mentalité, mais la dépasse. Éliminant toutes ces choses — la Matière, la Vie et le Mental —, la voie traditionnelle de la connaissance arrive donc à la conception et à la réalisation d'une pure existence consciente, inconditionnée par le mental, par la vie et par le corps, qui est consciente d'elle-même et porte en soi sa propre béatitude, et elle arrive à son expérience positive ultime, *Atman,* le Moi, la nature originelle et essentielle de notre existence. Ici, enfin, il y a quelque chose de centralement vrai, mais, dans sa hâte d'y arriver, cette connaissance suppose qu'il n'existe rien entre le mental pensant et le Très-Haut, *bouddhéh paratastou sah,* et, fermant les yeux en son

“samâdhi” [Extase ou transe yoguique.], elle essaye de se précipiter au bout sans même voir les grands et lumineux royaumes de l’Esprit qui se trouvent en fait sur son chemin. Peut-être arrive-t-elle à son but, mais seulement pour s’endormir dans l’Infini. Ou si elle reste éveillée, c’est dans l’expérience du Suprême la plus haute que puisse atteindre le Mental qui s’annule, et non dans le suprême du Suprême, *parâtpara*. Le Mental ne peut percevoir le Moi que dans une minceur spirituelle qui est mentale encore, il ne perçoit qu’une réflexion mentale de Satchidânanda. Mais ce n’est pas par un saut volontairement aveugle en l’Absolu que s’obtient la vérité la plus haute, la connaissance de soi intégrale, c’est par un passage patient par-delà le mental et une entrée en la Conscience de Vérité où l’on peut connaître l’Infini, sentir l’Infini, le voir, l’expérimenter dans toute la plénitude de ses richesses sans fin. Et là, nous découvrons que ce Moi que nous sommes n’est pas seulement un Âtman statique, ténu et vide, mais un vaste Esprit dynamique, à la fois individuel, universel et transcendant. Et ce Moi, cet Esprit ne peut s’exprimer par les généralisations abstraites du mental ; toutes les descriptions inspirées qu’en ont fait les voyants et les mystiques ne peuvent épuiser son contenu ni ses splendeurs.

Relativement à l’univers, le Suprême est Brahman, l’unique Réalité, qui est non seulement substance spirituelle, matérielle et consciente de toutes les idées, toutes les forces et les formes de l’univers, mais leur origine, leur support et leur possesseur ; il est l’Esprit cosmique et supracosmique. Tous les termes ultimes auxquels nous pouvons réduire l’univers — Force et Matière, Nom et Forme, Pourousha et Prakriti — ne sont pas encore entièrement ce qu’est réellement l’univers en lui-même ni dans sa nature. De même que tout ce que nous sommes est le jeu et la forme, l’expression mentale, psychique, vitale et physique d’un Moi suprême non conditionné par le mental, par la vie et par le corps, de même l’univers est aussi le jeu et la forme, l’expression cosmique de l’âme et de la nature d’une existence suprême qui est non conditionnée par la matière et par la force, non conditionnée par l’idée, par le nom et par la forme, non conditionnée par la distinction fondamentale entre Pourousha et Prakriti. Notre Moi suprême et la suprême Existence qui est devenue l’Univers sont un seul et même esprit, un seul et même moi, une seule et même existence. De par sa nature, l’individu est une expression de l’Être universel, et, de par l’esprit qui est en lui, une émanation de la Transcendance. Car, s’il découvre son moi, il découvre en même temps que son vrai moi n’est pas cette personnalité naturelle, pas cette individualité créée, mais, dans ses rapports avec autrui et avec la Nature, un être universel, et, dans sa condition supérieure, une parcelle ou une face vivante d’un suprême Esprit transcendant.

Cette Existence suprême n’est pas conditionnée par l’individu ni par

l'univers. Par conséquent, une connaissance spirituelle peut fort bien dépasser ou même éliminer ces deux pouvoirs de l'Esprit et arriver à concevoir quelque chose qui soit totalement Transcendant, quelque chose qui ne puisse pas être nommé et qui soit inconnaissable par le mental : un pur Absolu. La voie traditionnelle de la connaissance élimine donc l'individu et l'univers. L'Absolu qu'elle cherche est indéfinissable, sans traits et sans relations, ni ceci, ni cela, *néti, néti.* Et pourtant, nous pouvons dire que c'est l'Un, que c'est l'Infini, que c'est la Béatitude, la Conscience, l'Existence ineffables. Bien qu'il soit inconnaissable pour le mental, nous pouvons, tout de même, à travers notre être individuel et à travers les noms et les formes de l'univers nous approcher de la réalisation du Moi suprême qui est Brahman, et, en réalisant ce Moi, réaliser aussi, dans une certaine mesure, cet Absolu total dont notre vrai Moi est la forme essentielle dans notre conscience (*swaroûpa*). Tels sont les expédients auxquels le mental humain est obligé de recourir s'il veut se faire quelque idée de l'Absolu transcendant et inconditionné. Le système de négation lui est indispensable pour se débarrasser de ses propres définitions et de son expérience limitée ; pour entrer dans l'Infini, il est obligé de s'échapper par un vague Indéfini. Car il vit dans la prison close des constructions et des représentations nécessaires à son action, mais qui ne sont pas la vraie vérité de la Matière ni de la Vie ni du Mental ni de l'Esprit. Mais si, une fois, nous pouvons traverser la pénombre de la frontière mentale et entrer en les vastes étendues de la Connaissance supramentale, ces expédients cessent d'être indispensables. Le Supramental a une tout autre expérience du suprême Infini : une expérience positive, directe, vivante. L'Absolu est au-delà de la personnalité et au-delà de l'impersonnalité, et pourtant il est à la fois l'impersonnel et la suprême Personne et toutes les personnes. L'Absolu est au-delà de la distinction entre l'unité et la multiplicité, et pourtant il est l'Un et l'innombrable Multiplicité dans tous les univers. Il est au-delà de toute limitation d'attribut, et pourtant il n'est pas limité par un vide sans attribut : il est aussi tout l'infini des attributs. Il est l'âme individuelle et toutes les âmes, et d'autres encore ; il est le Brahman sans forme et tout l'univers. Il est l'esprit cosmique et supracosmique, le Seigneur suprême, le Moi suprême, le suprême Pourousha et la suprême Shakti, Celui qui est à jamais non né et qui pourtant naît indéfiniment, l'Infini qui est innombrablement fini, l'Un qui est multiple, le Simple qui est complexe, l'Unique qui a tous les visages, la Parole du Silence ineffable, l'omniprésente Personne impersonnelle, le Mystère translucide pour sa conscience la plus haute et pour son propre esprit, mais pour une conscience moindre, voilé par sa propre lumière excessive et à jamais impénétrable. Ce sont là des opposés irréconciliables pour le mental dimensionnel ; mais pour la vision et l'expérience constantes de la

Conscience de Vérité supramentale, ces choses sont si simplement et si inévitablement l'une l'autre en leur nature intrinsèque, que d'y penser même comme à des opposés est un outrage inimaginable. Les murs construits par l'Intellect mesureur et séparateur ont disparu et la Vérité dans sa simplicité et sa beauté apparaît, qui réduit tout aux termes de son harmonie, de son unité et de sa lumière. Les dimensions et les distinctions demeurent, mais comme des images dont on peut se servir, non comme une prison séparative pour un Esprit oublieux de soi.

La conscience de l'Absolu transcendant et de ses conséquences dans l'individu et dans l'univers est la connaissance finale et éternelle. Notre mental peut en traiter sur des modes divers, il peut s'en servir pour échafauder des philosophies contradictoires, il peut limiter, atténuer, exagérer ou rabaisser tel ou tel aspect de la connaissance, en déduire la vérité ou l'erreur ; mais nos variations intellectuelles et nos énoncés imparfaits ne changent rien au fait ultime que, si nous poussons la pensée et l'expérience jusqu'au bout, c'est à cette connaissance-là qu'elles aboutissent. L'objet d'un yoga de la connaissance spirituelle ne peut pas être autre chose que cette Réalité éternelle, ce Moi, ce Brahman, ce Transcendant qui demeure au-dessus de tout et en tout, qui est manifeste dans l'individu et pourtant caché, manifeste dans l'univers et pourtant déguisé.

Le sommet de la voie de la connaissance n'entraîne pas nécessairement l'extinction de notre existence au monde. Car le Suprême auquel nous nous assimilons, l'Absolu, le Transcendant en qui nous entrons, possède toujours la conscience ultime et complète que nous recherchons, et cette conscience ne l'empêche pas de maintenir son jeu dans le monde. Point n'est besoin, non plus, de croire que notre existence au monde prenne fin parce que son objet ou son sommet est atteint quand nous avons acquis la connaissance, et que, par conséquent, il ne reste plus rien à faire ici-bas. Car, ce que nous obtenons tout d'abord par la délivrance et son silence et sa quiétude incommensurables, n'est que l'éternelle réalisation individuelle du moi en l'essence de notre être conscient, une réalisation statique ; reste encore, sur ce fondement et non annulée par le silence, inséparable de la délivrance et de la liberté, la marche du Brahman dans son accomplissement infini, sa divine manifestation dynamique dans l'individu, et, par la présence de l'individu, par son exemple et son action sur les autres et sur l'univers entier, l'œuvre que les Grands Êtres restent accomplir ici-bas. Notre accomplissement dynamique n'est pas possible tant que nous demeurons dans la conscience égoïste, dans l'obscurité mentale comme éclairée aux chandelles, dans l'esclavage. Notre conscience actuelle limitée ne peut être qu'un terrain de préparation, elle ne peut rien mener à la perfection ; car tout ce qu'elle accomplit est gâté de fond en comble par une ignorance et une erreur

infestées d'ego. Le vrai et divin accomplissement du Brahman dans la manifestation n'est possible que sur la base de la conscience du Brahman et, par conséquent, par une acceptation de la vie dans une âme libérée, *jîvanmoukta*.

Telle est la connaissance intégrale. Car nous savons que, partout et en toutes circonstances, tout est Un pour l'œil qui voit ; pour l'expérience divine, tout est un seul bloc de Divin. C'est seulement le mental qui, pour la commodité temporaire de sa pensée et de son aspiration particulières, cherche à tracer une ligne artificielle de division rigide et la fiction d'une incompatibilité perpétuelle entre un aspect et un autre de l'éternelle unité. Celui qui a la connaissance et qui est libéré vit et agit dans le monde, et il ne vit pas moins, il n'agit pas moins que l'âme enchaînée et le mental ignorant, mais plus, car il fait toutes les actions, *sarvakrit,* mais avec la connaissance vraie et un pouvoir conscient plus grand. Et ce faisant, il ne forfait pas à l'unité suprême, il ne déchoit pas de la conscience suprême ni de la connaissance la plus haute. Car le Suprême, si caché soit-il à nos yeux maintenant, est ici-bas dans le monde, et il y est tout autant qu'il peut l'être dans l'extinction de soi la plus absolue et la plus ineffable, ou dans le Nirvâna le plus intolérant.

Chapitre 2

L'État de Connaissance

Tel est donc l'objet de la connaissance yoguique : le Moi, le Divin, la suprême Réalité, le Tout, le Transcendant — l'Un sous tous ces aspects. Les objets ordinaires, les apparences extérieures de la vie et de la matière, la psychologie de nos pensées et de nos actions, la perception des forces du monde apparent, peuvent faire partie de cette connaissance, mais dans la mesure seulement où ils font partie de la manifestation de l'Un. Il apparaît donc tout de suite que la connaissance recherchée par le yoga diffère nécessairement de ce que les hommes entendent d'habitude par ce terme. Car, d'habitude, par connaissance, nous entendons une appréciation intellectuelle des faits de la vie, du mental et de la matière et des lois qui les gouvernent. C'est une connaissance fondée sur la perception de nos sens et sur un raisonnement déduit de la perception des sens, et qui cherche, d'une part, la pure satisfaction de l'intellect, et de l'autre, l'efficacité pratique et le pouvoir supplémentaire que confère la connaissance pour organiser notre vie et la vie d'autrui, pour utiliser à des fins humaines les forces visibles ou secrètes de la Nature, et aider ou faire du mal, sauver ou détruire nos semblables, les ennoblir ou les opprimer. En vérité, le yoga a les dimensions mêmes de la vie ; il l'embrasse tout entière et peut inclure tous ces sujets et tous ces objets. Il existe même un yoga que l'on peut utiliser pour le plaisir de soi autant que pour la conquête de soi, pour faire du mal aux autres, autant que pour les sauver [Le yoga développe le pouvoir, il le développe même quand nous ne le désirons pas ou que nous n'y visons pas consciemment ; et le pouvoir est toujours une arme à deux tranchants : il peut servir à faire du mal et à détruire autant qu'à aider et à sauver. Notons aussi que toute destruction n'est pas un mal. (*Note de l'auteur*)]. Mais "la vie entière" n'inclut pas seulement, ni même principalement, la vie telle que l'humanité la mène maintenant. Au contraire, le yoga cherche une existence plus haute et vraiment consciente qu'il considère comme son seul objet véritable, une existence que notre humanité à demi consciente ne possède pas encore et qu'elle ne peut atteindre que par une ascension spirituelle où elle se dépasse elle-même. C'est cette conscience plus grande et cette existence plus haute qui font l'objet particulier et approprié de la discipline yoguique.

Cette conscience plus grande, cette existence plus haute, ne consistent pas en une mentalité éclairée ou illuminée, soutenue par une énergie dynamique plus grande ou soutenant une vie morale plus pure et un caractère moral plus pur. Leur supériorité par rapport à la conscience humaine ordinaire n'est pas une supériorité en degré, mais en espèce et en essence. Ce n'est pas

simplement un changement à la surface ou dans la manière instrumentale de notre être, mais dans son fondement même et dans son principe dynamique. La connaissance yoguique cherche à entrer dans une conscience secrète par-delà le mental, une conscience que l'on ne trouve qu'occultement ici-bas, cachée au fond de toute existence. Car, seule, cette conscience connaît vraiment, et c'est seulement en la possédant que nous pouvons posséder Dieu et connaître correctement le monde, sa nature réelle et ses forces secrètes. Tout ce monde visible ou sensible, et aussi tout ce qui n'y est pas visible, est simplement l'expression phénoménale de quelque chose qui existe par-delà le mental et les sens. La connaissance que peuvent nous donner les sens et le raisonnement intellectuel à partir des données des sens n'est pas la vraie connaissance ; c'est la science des apparences. Et même les apparences ne peuvent pas être connues correctement à moins de connaître d'abord la Réalité dont elles sont l'image. Cette Réalité est leur moi, et il n'y a qu'un moi pour tout ; quand cela est saisi, toutes les autres choses peuvent être connues en leur vérité et non plus en leur seule apparence comme maintenant.

Il est évident que nous aurons beau analyser le physique et le sensible, nous n'arriverons pas par ce moyen à la Connaissance du Moi ni de nous-mêmes ni de cela que nous appelons Dieu. Le télescope, le microscope, le scalpel, la cornue et l'alambic ne peuvent pas dépasser le physique, encore qu'ils puissent arriver à des vérités d'ordre physique de plus en plus subtiles. Si, donc, nous nous bornons à ce que les sens et leurs auxiliaires physiques nous révèlent et que nous refusions dès l'abord d'admettre aucune autre réalité ou aucun autre moyen de connaissance, nous serons obligés de conclure que rien n'est réel sauf le physique, et qu'il n'y a pas de Moi en nous ni dans l'univers, pas de Dieu au-dedans ni au-dehors, pas même de nous-mêmes sauf cet assemblage de nerfs, de cerveau et de corps. Mais nous ne sommes obligés à cette conclusion que, parce que, a priori, nous avons fermement supposé qu'il en était ainsi, et, par conséquent, le cercle du raisonnement doit nécessairement faire le tour et nous ramener à notre supposition première.

Si, donc, il existe un Moi, une Réalité qui n'est pas évidente pour les sens, ce doit être par d'autres moyens que ceux de la science physique que nous devons la chercher et la connaître. L'intellect n'est pas ce moyen. Sans doute, il existe un bon nombre de vérités suprasensibles auxquelles l'intellect peut atteindre par ses propres voies et qu'il peut percevoir et énoncer sous forme de concepts intellectuels. L'idée même de Force, par exemple, sur laquelle la science insiste tant, est une conception, une vérité à laquelle l'intellect ne peut parvenir qu'en dépassant ses propres données ; car nous ne sentons pas cette force universelle, nous percevons seulement ses résultats et nous en

déduisons l'existence comme la cause nécessaire des résultats observés. De même, en suivant certains principes d'analyse rigoureuse, l'intellect peut arriver à une conception intellectuelle et à une conviction intellectuelle de l'existence du Moi, et cette conviction peut être très réelle, très lumineuse, très puissante et marquer le commencement d'autres découvertes plus grandes. Pourtant, l'analyse intellectuelle en soi ne peut conduire qu'à un arrangement de conceptions claires, peut-être même à un arrangement correct de conceptions vraies ; mais ce n'est pas ce genre de connaissance que le yoga poursuit. Car, en soi, cette connaissance n'a pas d'effet.

Un homme peut y exceller et pourtant rester exactement ce qu'il était avant, à part le simple fait qu'il possède une illumination intellectuelle plus grande. Le changement de notre être que cherche le yoga peut, en dépit de cela, ne pas se produire du tout.

Il est vrai que les délibérations intellectuelles et le discernement juste sont des éléments importants du yoga de la connaissance ; mais leur but est d'écarter les difficultés plutôt que d'arriver au résultat final et positif que cherche la voie de la connaissance. Nos notions intellectuelles ordinaires sont des pierres d'achoppement sur le chemin de la connaissance ; car elles sont soumises à l'erreur des sens, elles se fondent sur l'idée que la matière et le corps sont la réalité, que la vie et la force sont la réalité, que les passions et les émotions, la pensée et les sensations sont la réalité ; puis nous nous identifions à ces choses et, parce que nous nous identifions à elles, nous ne pouvons pas revenir au vrai moi. Par suite, il est nécessaire que le chercheur de la connaissance écarte ces pierres d'achoppement et qu'il parvienne à une notion juste de lui-même et du monde ; de fait, comment pourrions-nous chercher le vrai moi par la connaissance si nous n'avions aucune notion de ce qu'il est, et si, par contre, nous étions alourdis d'idées parfaitement contraires à la vérité? La pensée juste est donc un préliminaire nécessaire et, une fois que l'habitude de penser juste est prise, libre de l'erreur des sens et des désirs, des vieilles associations et des préjugés intellectuels, la compréhension se purifie et n'offre plus d'obstacle sérieux au processus ultérieur de la connaissance. Cependant, la pensée juste ne devient efficace que quand, dans la compréhension purifiée, elle est suivie par d'autres opérations — par la vision, par l'expérience, par la réalisation.

Quelles sont donc ces opérations? — Il ne s'agit pas simplement d'une auto-analyse et d'une observation de soi psychologiques. Cette analyse et cette observation sont d'une valeur immense, de même que le processus de pensée juste, et elles sont pratiquement indispensables. Elles peuvent même, si elles sont suivies correctement, conduire à une pensée juste dont le pouvoir et l'efficacité seront considérables. Comme le discernement intellectuel par le procédé de pensée méditative, elles auront un effet de purification et

conduiront à une certaine sorte de connaissance de soi et à redresser les désordres de l'âme et du cœur, et même les désordres de la compréhension. Toutes les connaissances de soi sont sur le droit chemin de la connaissance du Moi réel. L'Oupanishad nous dit que l'Existant-en-Soi a disposé les portes de l'âme de telle sorte qu'elles s'ouvrent du dedans au dehors, et la plupart des hommes regardent dehors et sont plongés dans l'apparence des choses [Katha Oupanishad, 2.1] ; seule l'âme rare qui est mûre pour une pensée calme et une sagesse stable tourne ses yeux au-dedans, voit le Moi et atteint à l'immortalité. L'observation de soi et l'auto-analyse sont donc une introduction importante et efficace à cette intériorisation du regard. Il nous est plus facile de regarder au-dedans de nous-mêmes que de regarder au-dedans des choses extérieures, parce que les choses qui sont hors de nous nous embarrassent tout d'abord par leur forme ; ensuite nous n'avons aucune expérience naturelle antérieure de ce qui, en elles, est autre que leur substance physique. Certes, un mental purifié ou tranquillisé peut saisir un reflet de Dieu dans le monde ; une concentration puissante peut découvrir Dieu dans le monde et voir le Moi dans la Nature avant même de le réaliser en nous-mêmes, mais ce sont là des choses rares et difficiles [D'un certain point de vue, cependant, il est plus facile de découvrir Dieu dans le monde, parce que nous ne sommes pas aussi gênés par notre sens égoïste limité quand nous nous occupons des choses extérieures que quand nous nous occupons de nous-mêmes ; l'un des obstacles à la réalisation de Dieu est donc éliminé. (*Note de l'auteur*)]. C'est seulement en nous-mêmes que nous pouvons observer et connaître le cheminement du Moi dans son devenir et suivre le processus par lequel il se retire en son être essentiel. Par conséquent, l'ancien conseil "connais-toi toi-même", sera toujours le premier mot de *la* connaissance. Néanmoins, la connaissance psychologique de soi est simplement l'expérience des modes du Moi ; ce n'est pas la réalisation du Moi en son être pur.

L'état de connaissance envisagé par le yoga n'est donc pas simplement une conception intellectuelle ni un clair discernement de la vérité, ce n'est pas non plus une expérience psychologique éclairée des modes de notre être. C'est une "réalisation" au sens vrai de ce mot ; c'est rendre réel pour nous-mêmes et en nous-mêmes le Moi, le Divin transcendant et universel ; et, par suite, c'est l'impossibilité de voir les modes de l'être autrement que dans la lumière de ce Moi et sous leur véritable aspect, comme le flux de Son devenir dans les conditions psychologiques et physiques de notre existence au monde. Cette réalisation comprend trois mouvements successifs : la vision intérieure, l'expérience intérieure complète, et l'identité.

La vision intérieure, *drishti,* pouvoir auquel les anciens sages attachaient une très haute valeur, car il faisait d'un homme un Rishi ou un Kavi [Les Rishi et les Kavi, aux temps védiques, étaient ceux qui avaient vu ou entendu la Vérité éternelle. Plus tard, ces termes ont servi à désigner les poètes, car étaient poètes ceux qui voyaient. (Voir Sri Aurobindo, *Le Secret du Véda*)] au lieu d'un simple penseur, est une sorte de lumière dans

l'âme, qui rend les choses invisibles aussi évidentes et réelles pour l'âme (et pas seulement pour l'intellect) que les choses visibles le sont pour l'œil physique. Dans le monde physique, il existe toujours deux formes de connaissance, directe et indirecte : *pratyaksha*, la connaissance de ce qui est sous les yeux, et parôksha, la connaissance de ce qui est éloigné et en dehors de notre vue. Quand l'objet est en dehors de notre vue, nous sommes nécessairement obligés de nous en faire une idée par déduction, imagination, analogie, en nous en remettant aux descriptions de ceux qui l'ont vu, ou par l'étude de ses représentations picturales ou autres, s'il en est. En mettant bout à bout tous ces moyens, nous pouvons, certes, arriver à une idée plus ou moins adéquate ou à une image évocatrice de l'objet, mais nous n'arrivons pas à la chose même, nous ne la "réalisons" pas — ce n'est pas encore pour nous une réalité bien saisie, mais seulement notre représentation conceptuelle de la réalité. Mais une fois que nous avons vu l'objet avec les yeux (car aucun autre sens n'est adéquat), nous possédons, nous "réalisons" ; c'est là, bien solide dans notre être satisfait, cela fait partie de nous-mêmes en notre connaissance. Et la même règle est en tout point valable pour les choses psychiques et pour le Moi. Nous pouvons entendre des philosophes, des instructeurs, des Écritures anciennes nous parler du Moi en termes clairs et lumineux ; nous pouvons, par la pensée, la déduction, l'imagination, l'analogie ou n'importe quel autre moyen à notre disposition, essayer de nous en faire une image ou une conception mentale ; nous pouvons tenir solidement cette conception dans notre pensée et la fixer avec une concentration totale et exclusive [Telle est l'idée qui gouverne la triple opération du jnânayoga : *shravana, manana, nididhyâsana,* entendre, penser ou mentaliser, et fixer par la concentration.], mais nous n'aurons pas encore réalisé le Moi, nous n'aurons pas vu Dieu. C'est seulement après une longue et persistante concentration, ou par d'autres moyens, quand le voile du mental s'est déchiré ou a été balayé ; seulement quand un torrent de lumière se déverse dans la mentalité éveillée [jyôtirmaya brahman] et quand les conceptions font place à une connaissance-vision en laquelle le Moi est aussi présent et réel, aussi concret qu'un objet physique peut l'être pour l'œil physique, que nous possédons la connaissance — car, alors, nous avons *vu.* Après cette révélation, la lumière peut s'évanouir, des périodes d'obscurité affliger l'âme, mais jamais plus elle ne pourra perdre irréparablement ce qu'elle a une fois possédé. L'expérience se renouvelle, inévitablement, et doit devenir de plus en plus fréquente, et finalement constante. Quand se produit-elle et avec quelle rapidité? Cela dépend de notre dévotion et de la persistance avec laquelle nous nous accrochons au chemin et faisons, par notre volonté ou notre amour, le siège de la Divinité cachée.

Cette vision intérieure est une forme d'expérience psychologique ; mais l'expérience intérieure ne se limite pas à cette vision — la vision ouvre

seulement, elle n'embrasse pas. De même que l'œil, bien qu'il soit seul désigné pour apporter le premier sentiment de réalisation, doit faire appel à l'expérience du toucher et des autres organes des sens pour que la connaissance embrasse complètement son objet, de même la vision du Moi doit se compléter par une expérience du Moi dans toutes les parties de notre être. Notre être tout entier, et pas seulement l'œil illuminé de notre connaissance, doit demander Dieu. Car chaque principe de notre être est essentiellement une manifestation du Moi, et donc chacun a le pouvoir de revenir à la réalité d'où il vient et d'en faire l'expérience. Nous pouvons avoir une expérience mentale du Moi et saisir comme des réalités concrètes toutes ces choses apparemment abstraites qui, pour le mental, constituent l'existence : la conscience, la force, la félicité et leurs innombrables formes et œuvres ; ainsi le mental est convaincu de Dieu. Nous pouvons avoir une expérience émotive du Moi par l'Amour et par une félicité émotive — l'amour et la félicité du Moi en nous, l'amour et la félicité du Moi dans l'univers et du Moi dans tous ceux avec qui nous sommes en relation ; ainsi le cœur est convaincu de Dieu. Nous pouvons avoir une expérience esthétique du Moi dans la beauté, percevoir et goûter la félicité de la réalité absolue et sa toute-beauté en toutes choses, qu'elles soient créées par nous-mêmes ou par la Nature, par son attrait pour notre mental esthétique et pour nos sens ; ainsi les sens sont convaincus de Dieu. Nous pouvons même avoir une expérience vitale et nerveuse du Moi et le sentir presque physiquement, en chaque vie, chaque formation et dans toutes les opérations des pouvoirs et des forces et des énergies qui agissent à travers nous ou à travers les autres ou dans le monde ; ainsi la vie et le corps sont convaincus de Dieu.

Toutes ces connaissances et ces expériences sont des moyens préliminaires d'atteindre et de posséder l'identité. C'est notre moi que nous voyons et dont nous avons l'expérience, et, par conséquent, la vision et l'expérience sont incomplètes à moins qu'elles ne s'achèvent par une identité et que, dans tout notre être, nous ne soyons capables de vivre la suprême connaissance védântique : je suis Lui. Non seulement nous devons voir Dieu et l'embrasser, mais nous devons devenir cette Réalité même. Non seulement nous devons devenir un avec ce Moi en sa transcendance par-delà toutes les formes et toutes les manifestations, par une dissolution de l'ego, une sublimation, une évasion de l'ego et de toutes ses possessions, et plonger en Cela d'où procèdent toutes ces choses, mais nous devons aussi devenir le Moi dans toutes ses existences manifestées et dans tous ses devenirs, être un avec lui dans son existence infinie, dans la conscience, la paix, la félicité infinies par lesquelles il se révèle en nous, un avec lui dans l'action, la formation des choses et tout ce jeu d'invention de soi sous lequel il se déguise dans le monde.

Pour le mental moderne, il est difficile de comprendre que l'on puisse avoir davantage qu'une conception intellectuelle du Moi ou de Dieu ; mais nous pouvons trouver quelque lueur de cette vision, de cette expérience et de ce devenir dans cet éveil intérieur à la Nature qu'un grand poète anglais a su rendre réel pour l'imagination européenne. Si nous lisons les poèmes de Wordsworth où il exprime sa réalisation de la Nature, nous pouvons nous faire quelque idée lointaine de ce qu'est *la* réalisation. D'abord, nous voyons qu'il a eu la vision de quelque chose dans le monde qui est vraiment le Moi de toutes les choses et qui contient toutes les choses, une force consciente, une présence consciente autre que ses formes, et pourtant cause de ses formes et manifestée en elles. Ensuite, nous percevons qu'il avait non seulement la vision de ce "quelque chose" et la joie, la paix et l'universalité que sa présence apporte, mais qu'il en avait même la sensation, une sensation mentale, esthétique, vitale, physique, et qu'il avait cette vision et cette sensation, non seulement dans les profondeurs de son être, mais dans les fleurs près de lui, dans l'homme le plus simple ou dans le roc immobile ; et finalement, qu'il a même parfois atteint à cette unité et qu'il est devenu l'objet de sa consécration comme l'exprime puissamment et profondément l'un de ses poèmes intitulé *A slumber did my spirit seal,* qui dépeint une phase de cette unité et comment il est devenu un en son être avec la terre : *rolled round in its diurnal course with stocks and stones and trees* ["Tournoyant en sa course diurne avec les arbres, les souches, les pierres."]. Élevons cette réalisation à la hauteur d'un Moi plus profond que la Nature physique et nous aurons les éléments de la connaissance yoguique. Mais toutes ces expériences ne sont que l'antichambre de la réalisation suprasensorielle et supramentale du Transcendant par-delà tous Ses aspects ; le sommet final de la connaissance ne peut être atteint que lorsqu'on entre dans le supraconscient et quand toutes les autres expériences se fondent en l'unité suprême avec l'ineffable. Tel est le point culminant de toute connaissance divine ; et telle aussi la source de toute félicité divine et de toute vie divine.

Cet état de connaissance est donc le but de la voie de la connaissance, et, en fait, de toutes les voies pour peu qu'on les suive jusqu'au bout ; tous les efforts de discernement intellectuel, toutes les conceptions intellectuelles, les concentrations, les connaissances de soi psychologiques, toutes les recherches du cœur par l'amour, des sens par la beauté, de la volonté par le pouvoir et par les œuvres, toutes les recherches de l'âme par la paix et la joie, sont simplement des clefs dont nous sommes obligés de nous servir, des voies d'accès, des premières approches ; c'est le commencement d'une ascension qu'il faut poursuivre, jusqu'au moment où sont atteints les vastes niveaux sans limites et où les portes divines s'ouvrent toutes grandes dans la Lumière infinie.

Chapitre 3

La Compréhension Purifiée

Une description de l'état de connaissance auquel nous aspirons nous indiquera les moyens de connaissance que nous emploierons. En résumé, on peut définir cet état de connaissance comme une réalisation supramentale qui se prépare par des représentations mentales à travers divers principes mentaux en nous et qui, une fois atteinte, se réfléchit plus parfaitement aussi dans toutes les parties de notre être. C'est une re-vision, et par suite un remodelage de notre existence tout entière dans la lumière du Divin, de l'Un, de l'Éternel, une libération de tout asservissement aux extériorités de notre être superficiel et à l'apparence des choses.

Ce passage de l'humain au divin, de la division et la discorde à l'Un, du phénomène à la Vérité éternelle, cette renaissance totale, ou plutôt cette naissance nouvelle de l'âme, comprend nécessairement deux étapes : une étape de préparation pendant laquelle l'âme et ses instruments doivent devenir aptes, et une autre d'illumination et de réalisation concrètes dans l'âme préparée, à l'aide de ses instruments devenus prêts. En fait, il n'existe pas de ligne de démarcation rigide dans la succession du temps qui sépare ces deux étapes ; au contraire, elles sont nécessaires l'une à l'autre et se poursuivent simultanément. Car, à mesure que l'âme devient prête, son illumination grandit et elle s'élève à des réalisations de plus en plus hautes, de plus en plus complètes ; et à mesure que ces illuminations et ces réalisations grandissent, l'âme devient plus prête et ses instruments plus adaptés à leur tâche : il est des saisons de l'âme — des saisons de préparation non illuminée et des saisons de croissance illuminée —, il est des sommets de possession illuminée plus ou moins prolongée, des moments de l'âme, fugitifs comme l'éclair, et qui pourtant changent tout l'avenir spirituel, et des moments aussi qui s'étendent sur bien des heures humaines, des jours, des semaines, dans une lumière constante ou dans le flamboiement du Soleil de Vérité. Une fois qu'elle s'est tournée vers Dieu, l'âme grandit à travers toutes ces expériences et peu à peu s'approche de la permanence et de la perfection de sa nouvelle naissance et de son existence réelle.

Pendant la période de préparation, il est de toute première nécessité de purifier toutes les parties de notre être et, en particulier, sur le chemin de la connaissance, de purifier la compréhension, car c'est la clef qui ouvrira la porte de la Vérité ; or, il est à peu près impossible de purifier la compréhension sans purifier les autres éléments. Un cœur non purifié, des sens non purifiés, une vie non purifiée, troublent la compréhension,

brouillent ses données, déforment ses conclusions, obscurcissent sa vision et appliquent faussement sa connaissance ; un système physique non purifié entrave ou obstrue son action. Il faut que la pureté soit intégrale. Mais ici aussi, il y a interdépendance ; car la purification de chaque élément de notre être profite de la clarification des autres ; la tranquillisation progressive du cœur émotif, par exemple, aide à purifier la compréhension, et réciproquement, une compréhension purifiée impose le calme et la lumière aux activités troubles et obscurcies des émotions encore impures. On peut même dire que si chaque élément de notre être possède ses propres principes de purification, c'est cependant la compréhension purifiée qui, dans l'homme, est le plus puissant nettoyeur de son être trouble et désordonné et qui a le plus d'autorité pour imposer aux autres éléments un fonctionnement juste. La connaissance, dit la Guîtâ, est la pureté souveraine ; la lumière est la source de toute limpidité et de toute harmonie, de même que l'obscurité de l'ignorance est la cause de tous nos faux pas. L'amour, par exemple, est le purificateur du cœur, et en ramenant toutes nos émotions à l'expression de l'amour divin, il rend le cœur parfait et plein ; et pourtant, l'amour aussi a besoin d'être clarifié par la connaissance divine. L'amour du cœur pour Dieu peut être aveugle, étroit, ignorant ; il peut conduire au fanatisme et à l'obscurantisme ; il peut, même quand il est pur par ailleurs, limiter notre perfection s'il refuse de voir Dieu en dehors d'une personnalité limitée et recule avec crainte devant la vision vraie et infinie. L'amour du cœur pour les hommes peut également conduire à des perversions et des exagérations dans nos sentiments, nos actes, notre connaissance, et il faut les corriger ou les éviter par une purification de la compréhension.

Maintenant, nous devons examiner attentivement et clairement ce que nous entendons par compréhension et par purification de la compréhension.

Nous employons le mot compréhension pour essayer de traduire le moins mal possible le terme philosophique sanscrit : *bouddhi* ; nous en excluons donc toutes les activités du mental sensoriel qui consistent simplement à enregistrer les perceptions de toutes sortes sans chercher à savoir si elles sont justes ou fausses, vraies ou de simples phénomènes illusoires, profondes ou superficielles. Nous excluons aussi toute la masse des conceptions confuses qui sont simplement une traduction de ces perceptions et sont également vides d'un principe supérieur de jugement et de discernement. Nous ne pouvons pas non plus y inclure ce courant constant de pensées habituelles qui saute ici et là et tient lieu de compréhension dans le mental de l'homme moyen non pensant, car ce n'est rien autre qu'une répétition sans fin d'associations habituelles, de désirs, de préjugés, d'idées préconçues, de préférences héréditaires ou inculquées, encore que ce courant puisse constamment s'enrichir d'un nouveau stock de concepts qui affluent sans

cesse du milieu et sont acceptés tels quels, sans autre discussion du discernement souverain de la raison. Sans doute est-ce là une sorte de compréhension qui a été fort utile pour dégager l'homme de l'animal, mais ce n'est qu'un degré au-dessus du mental de l'animal ; c'est une raison semi-animale qui obéit à l'habitude, au désir et aux sens, et n'a aucune valeur dans la recherche de la connaissance, fût-elle scientifique, philosophique ou spirituelle. Il faut passer au-delà ; sa purification ne peut se faire que si on la congédie purement et simplement ou si on la réduit complètement au silence, à moins qu'on ne la transmue en une compréhension vraie.

Par compréhension, nous entendons ce qui perçoit, juge et discerne à la fois ; c'est la vraie raison de l'être humain, une raison qui n'est pas soumise aux sens, au désir ni à la force aveugle de l'habitude et qui opère indépendamment afin d'arriver à la maîtrise et à la connaissance. Certes, la raison de l'homme tel qu'il est actuellement, même en mettant les choses au mieux, ne fonctionne pas encore tout à fait avec cette liberté et cette souveraineté ; mais dans la mesure où elle échoue, c'est parce qu'elle est encore mélangée aux opérations inférieures à demi animales, parce qu'elle est impure et constamment entravée, tirée en bas par toutes sortes de choses qui la font déchoir de son action caractéristique. Pure, elle ne serait pas prise dans ces mouvements inférieurs ; elle se tiendrait en arrière de l'objet et l'observerait d'une façon désintéressée, le mettrait à sa vraie place par rapport à l'ensemble en se servant de comparaisons, de contrastes ou d'analogies, raisonnerait à partir de données correctement établies par déduction, induction, inférence, et, gardant présentes à la mémoire toutes ses acquisitions passées, quitte à les compléter par une imagination châtiée et correctement guidée, elle examinerait tout à la lumière d'un jugement éduqué et discipliné. Telle est la compréhension intellectuelle pure ; sa loi et ses opérations caractéristiques sont l'observation, le jugement et le raisonnement désintéressés.

Mais le terme *bouddhi* est aussi employé dans un autre sens, plus profond. La compréhension intellectuelle est simplement la bouddhi inférieure ; il existe une autre bouddhi, plus élevée, qui n'est pas l'intelligence, mais la vision, qui ne consiste pas à aller au-dessous des choses ["not an understanding but an over-standing"] pour les comprendre, mais au-dessus [On décrit souvent l'Être divin comme l'*adhyaksha,* celui qui est établi au-dessus de tout dans l'éther suprême, qui "sur-veille" les choses, les regarde et les dirige du dessus.], dans la connaissance, qui n'a pas besoin de "chercher" la connaissance ni de se soumettre aux données qu'elle observe pour la trouver, car elle possède *déjà* la vérité et la tire au dehors sous forme de pensée révélatrice et intuitive. Généralement, ce que le mental humain connaît de plus proche de cette connaissance consciente de la vérité, c'est l'opération imparfaite d'une sorte de découverte illuminée qui se produit sous l'effet d'une grande tension de pensée, quand l'intellect, électrisé par des

décharges constantes de derrière le voile, cède à un enthousiasme supérieur et livre passage à une irruption assez considérable de la faculté de connaissance intuitive et inspirée. Car il y a, dans l'homme, un mental intuitif qui sert de réceptacle et de canal à ces irruptions de la faculté supramentale. Mais le fonctionnement de l'intuition et de l'inspiration en nous est d'une espèce imparfaite, et son action aussi est intermittente ; d'habitude, elle répond à l'appel du cœur ou de l'intellect à force de labeur et d'acharnement, mais, avant même que ses dons puissent entrer dans le mental conscient, ils sont déjà pris d'assaut par la pensée ou l'aspiration qui est montée à leur rencontre ; ils ne sont plus purs, ils sont altérés par les besoins du cœur ou de l'intellect ; et même quand ils ont réussi à entrer dans le mental conscient, ils sont immédiatement accaparés par la compréhension intellectuelle qui les dissipe ou les coupe en petits morceaux afin de les faire cadrer avec notre connaissance intellectuelle imparfaite, à moins qu'ils ne soient saisis par le cœur qui les remodèle pour les mettre au goût de nos désirs aveugles et de nos préférences émotives mal éclairées, ou même par nos appétits inférieurs qui les défigurent afin de les mettre au service véhément de nos avidités et de nos passions.

Si cette bouddhi supérieure pouvait agir pure de toute intervention des parties inférieures, elle produirait de pures formes de vérité ; le travail d'observation serait alors gouverné ou remplacé par une vision qui pourrait voir sans dépendre du témoignage du mental sensoriel et des sens ; l'imagination s'effacerait devant la sûre inspiration de la vérité ; le raisonnement céderait la place au discernement spontané des relations, et les conclusions tirées du raisonnement à une intuition qui contient en soi les relations et n'a donc pas besoin de les mettre laborieusement bout à bout ; le jugement serait supplanté par une vision de pensée dont la lumière révélerait la vérité sans le masque qu'elle porte maintenant et que notre jugement intellectuel a tant de mal à percer ; la mémoire aussi prendrait le sens plus vaste que la pensée grecque lui avait déjà donné ; elle ne serait plus une maigre sélection parmi les matériaux accumulés par l'individu en sa vie actuelle, mais une connaissance qui enregistre tout et qui garde secrètement, pour le distribuer sans cesse, tout ce que, maintenant, nous semblons "acquérir" à grand-peine, mais qu'en fait, nous tirons de notre mémoire au sens large — une connaissance qui contient l'avenir autant que le passé [En ce sens, on a pu dire à juste titre que le pouvoir de prophétie était une mémoire de l'avenir. (*Note de l'auteur*)]. Certainement, nous sommes destinés à devenir de plus en plus réceptifs à cette faculté supérieure de connaissance consciente de la vérité, mais son utilisation complète et sans voile est encore le privilège des dieux et dépasse notre stature humaine actuelle.

Tel est donc le sens exact que nous donnons à la "compréhension" et à cette faculté plus haute que nous pouvons appeler "faculté idéale" pour plus

de commodité, qui, par rapport à l'intellect développé, est à peu près ce qu'est l'intellect par rapport à la raison semi-animale de l'homme non développé. Et nous voyons tout de suite de quelle nature doit être la purification pour que la compréhension puisse remplir correctement son rôle et acquérir la connaissance vraie. Toute impureté est une confusion de fonctionnement, une déviation du *dharma* ou du mouvement juste et spontanément correct des choses qui, autrement, dans leur mouvement correct, sont pures et utiles à notre perfection ; cette déviation vient généralement d'un ignorant mélange [samkara] de dharma, quand une fonction cède à l'exigence d'autres tendances qui ne sont pas siennes.

La première cause d'impureté dans la compréhension est l'intrusion du désir dans les fonctions de la pensée ; le désir est lui-même une impureté de la Volonté qui se laisse entraîner par les parties vitales et émotives de notre être. Quand les désirs vitaux et émotifs s'immiscent dans la pure volonté de savoir, la fonction pensante devient leur servante et poursuit des fins qui lui sont étrangères ; ses perceptions sont obstruées et brouillées. La compréhension doit donc s'élever au-dessus de l'assaut des désirs et des émotions, et, pour arriver à une parfaite immunité, obliger l'être vital et les émotions elles-mêmes à se purifier. La volonté de jouissance est le propre de l'être vital, mais non le choix de la jouissance ni sa recherche qui doivent être déterminés par des fonctions plus hautes et leur appartenir ; par conséquent, l'être vital doit apprendre à accepter les gains ou les jouissances qui lui viennent de par le juste fonctionnement de la vie et conformément à l'action de la Volonté divine, et se débarrasser du désir et de l'attachement. De même, le cœur doit se délivrer de sa sujétion aux désirs des sens et aux appétits du principe de vie, et donc se débarrasser des émotions fausses, telles la peur, la colère, la haine, la luxure, etc., qui constituent la principale impureté du cœur. La volonté d'aimer est le propre du cœur, mais ici aussi le choix et la recherche de l'amour doivent être laissés ou tranquillisés et le cœur doit apprendre à aimer, avec intensité et profondeur, certes, mais une calme profondeur et une intensité stable et égale au lieu d'une intensité tourmentée et désordonnée. La tranquillisation et la maîtrise [shama et dama] de ces éléments est la condition première pour immuniser la compréhension contre l'erreur, l'ignorance et la perversion. Cette purification exige une égalité complète de notre être nerveux et du cœur ; et, par conséquent, l'égalité qui fut le premier mot de la voie des œuvres, est aussi le premier mot de la voie de la connaissance.

La seconde cause d'impureté dans la compréhension est l'illusion des sens et l'intrusion du mental sensoriel dans les fonctions de la pensée. Aucune connaissance ne peut être vraie si elle se soumet aux sens ou y voit autre chose qu'un premier indice dont les données doivent être constamment

corrigées et dépassées. Le commencement de la science est l'examen des vérités de la force cosmique derrière ses œuvres apparentes telles que nos sens nous les présentent ; le commencement de la philosophie est l'examen du principe des choses, faussement traduit par nos sens ; et le commencement de la connaissance spirituelle est le refus d'accepter les limitations de la vie des sens ou de prendre le visible et le sensible pour autre chose qu'un phénomène de la Réalité.

Le mental sensoriel également doit être tranquillisé et apprendre à laisser la fonction pensante à la partie mentale qui juge et comprend. Quand la compréhension se tient en retrait de l'action du mental des sens et rejette son intrusion, celui-ci se détache de la compréhension et on peut observer isolément son action. Il apparaît alors comme un courant de fond sans fin, remuant, tourbillonnant, où se mêlent nos concepts habituels, nos associations, perceptions, désirs, sans aucune cohérence, aucun ordre, aucun principe réel de lumière. C'est une répétition constante dans un cercle sans intelligence et sans fruit. D'ordinaire, la compréhension humaine accepte ce courant de fond et tente d'y mettre un semblant d'ordre et de cohérence ; mais ce faisant, elle se soumet au courant et partage son désordre, son agitation, sa sujétion inintelligente aux habitudes et à l'aveugle répétition sans objet qui font de la raison humaine ordinaire un instrument trompeur, limité, voire frivole et futile. Il n'y a rien à tirer de cet élément volage, agité, violent, troublant ; il n'est que de s'en débarrasser, soit en le détachant du reste pour le réduire ensuite à l'immobilité, soit en donnant à la pensée une concentration et une sincérité suffisantes pour qu'elle rejette d'elle-même ce troubleur étranger.

La troisième cause d'impureté vient de la compréhension même ; c'est un mouvement faux dans la volonté de connaître. Cette volonté de connaître est naturelle à la compréhension, mais ici aussi nos choix et nos préférences dans la recherche de la connaissance brouillent et déforment. Ils conduisent à la partialité et à l'attachement, car l'intellect s'accroche à certaines idées et opinions avec une volonté plus ou moins obstinée d'ignorer la vérité des autres idées et des autres opinions, s'accroche à certains fragments de vérité et refuse d'admettre d'autres parties de la vérité, qui pourtant sont nécessaires à sa plénitude, s'accroche à certaines prédilections de connaissance et rejette toutes les connaissances qui ne sont pas d'accord avec le tempérament de pensée personnel formé par le passé du penseur. Le remède est dans une parfaite égalité mentale, dans la culture d'une rectitude intellectuelle totale et dans un désintéressement mental parfait. De même qu'elle ne doit se prêter à aucun désir ni attachement, la compréhension purifiée ne doit se laisser aller à aucune prédilection, aucun dégoût pour telle idée ou telle vérité particulière ; elle doit refuser de s'attacher même aux idées dont elle est le plus sûre, et ne

pas leur accorder une importance imméritée qui risquerait de déranger l'équilibre de la vérité en dépréciant la valeur des autres éléments d'une connaissance complète et parfaite.

Ainsi purifiée, la compréhension serait un instrument de pensée intellectuelle parfaitement flexible, complet, sans défaut, et, débarrassée des causes inférieures d'obstruction et de déformation, elle serait capable de percevoir vraiment et complètement celles des vérités du Moi et de l'univers qui sont à la portée de l'intellect. Mais pour arriver à la connaissance réelle, quelque chose de plus est nécessaire, puisque la connaissance réelle est supra-intellectuelle, de par notre définition même. Pour que la compréhension ne vienne pas brouiller notre acquisition de la connaissance réelle, il faut donc parvenir à ce quelque chose de plus et cultiver un pouvoir extrêmement difficile pour le penseur intellectuel actif, et tout à fait déplaisant pour ses penchants : le pouvoir de passivité intellectuelle. Le but à atteindre est double, et, par conséquent, deux sortes de passivité doivent être acquises.

Tout d'abord, nous avons vu que la pensée intellectuelle est inadéquate en soi, que ce n'était pas le plus haut penser ; le plus haut penser vient de la faculté supramentale par le truchement du mental intuitif. Tant que nous sommes dominés par l'habitude intellectuelle et par les fonctionnements inférieurs, le mental intuitif ne peut guère nous envoyer ses messages que d'une façon subconsciente, et ils sont déformés plus ou moins totalement avant même d'atteindre le mental conscient ; ou si le mental intuitif opère consciemment, c'est avec une insuffisante rareté et non sans de grandes imperfections de fonctionnement. Pour fortifier en nous la faculté de connaissance supérieure, nous devons donc séparer l'élément intuitif de l'élément intellectuel de notre pensée, comme nous avions déjà séparé la compréhension du mental sensoriel, et ce n'est pas là tâche facile, car non seulement nos intuitions nous arrivent recouvertes d'une croûte intellectuelle, mais un grand nombre d'opérations mentales se déguisent ainsi et singent les apparences de la faculté supérieure. Le remède consiste, d'abord à entraîner l'intellect à reconnaître la vraie intuition et à la distinguer des intuitions fausses, puis à l'habituer à n'attacher aucune valeur finale aux perceptions et conclusions intellectuelles auxquelles il peut arriver, et, au lieu de cela, à se tourner vers le haut, à référer tout au principe divin et à attendre, dans un silence aussi complet que possible, la lumière qui vient d'en haut. De cette façon, il est possible de transmuer une bonne part de nos réflexions intellectuelles en une lumineuse vision consciente de la vérité (l'idéal serait une complète transformation), ou, du moins, d'augmenter considérablement la fréquence, la pureté et la force consciente de la connaissance idéale qui œuvre derrière l'intellect. Il faut que l'intellect apprenne à se soumettre

passivement à la faculté idéale.

Mais pour connaître le Moi, il faut avoir un pouvoir de passivité intellectuelle complète, le pouvoir de chasser toute pensée, un pouvoir mental de ne pas penser du tout, ainsi que la Guîtâ nous le prescrit. C'est là une difficile injonction pour le mental occidental qui ne voit rien de plus haut que la pensée et qui est prompt à confondre le pouvoir mental de ne pas penser, son silence complet, avec une incapacité de penser. Mais ce pouvoir de silence est une capacité et non une incapacité, une force et non une faiblesse. C'est une immobilité profonde et fructueuse. Quand le mental à fait est tout immobile comme une eau claire et lisse, sans mouvement, dans une pureté et une paix parfaites de tout l'être, quand l'âme transcende la pensée, alors le Moi, qui est la source et le dépassement de toutes les activités et de tous les devenirs, le Silence d'où tous les mots sont nés, l'Absolu dont toutes les relativités sont des reflets partiels, peut se manifester dans la pure essence de notre être. Seul, dans le silence complet, le Silence est entendu ; seul, dans une pure paix, l'Être se révèle. C'est pourquoi, pour nous, le nom de Cela est Silence et Paix.

Chapitre 4

Concentration

En même temps que la pureté et parce qu'elle nous aide à l'obtenir, il faut la concentration. Et de fait, Pureté et Concentration sont deux aspects, féminin et masculin, passif et actif, d'un même état d'être ; c'est dans un état de pureté que la concentration devient vraiment effective, entière, toute-puissante ; par la concentration, la pureté fait ses œuvres, et sans concentration, elle conduirait seulement à un état d'immobilité paisible et de repos éternel. Leurs contraires aussi sont étroitement liés ; nous avons vu, en effet, que l'impureté est une confusion de divers dharma, une action relâchée, mélangée, qui dérive de différentes parties de l'être enchevêtrées ; et cette confusion vient de ce que l'Âme incarnée ne concentre pas correctement sa connaissance sur ses énergies. Le défaut de notre nature tient d'abord à sa soumission inerte aux chocs du monde extérieur [bâhyasparsha.], qui entrent pêle-mêle dans le mental, sans ordre ni contrôle ; puis à une concentration imparfaite, dirigée au petit bonheur et par à-coups, irrégulièrement, en s'attachant à tel ou tel objet, plus ou moins au hasard, suivant l'intérêt qu'il suscite — un intérêt qui n'est pas celui d'en haut, de l'âme ni de l'intellect et de son jugement ou de son discernement, mais du mental inférieur, agité, volage, vite fatigué, vite bouleversé, qui saute ici, là, d'un sujet à l'autre, et qui est l'ennemi principal de notre progrès. Dans ces conditions, la pureté, l'opération correcte des fonctions, l'ordre de l'être, clair, sans tache et lumineux, sont une impossibilité ; abandonnées au hasard de l'entourage et des influences extérieures, il est inévitable que les diverses opérations de notre nature se chevauchent et s'obstruent, s'égarent, se brouillent, se pervertissent l'une l'autre. Réciproquement, sans pureté il n'est pas possible d'arriver à une concentration égale et souple, complète, de tout notre être dans une pensée juste, une volonté juste, un sentiment juste, ni d'établir un état d'expérience spirituelle durable. Par conséquent, concentration et pureté doivent avancer de pair, chacune aidant à la victoire de l'autre, jusqu'à ce que nous parvenions au calme éternel d'où peut se manifester dans l'être humain quelque image partielle de l'activité éternelle, omnipotente et omnisciente.

Mais sur la voie de la connaissance telle qu'elle est pratiquée en Inde, le mot concentration est employé dans un sens spécial et plus limité. Il suppose que la pensée se retire de toutes les activités distrayantes du mental et qu'elle se concentre sur l'idée de l'Un, grâce à quoi l'âme s'élève hors du monde phénoménal et entre en l'unique Réalité. C'est par la pensée que nous nous

dissipons dans le monde des phénomènes ; c'est en rassemblant la pensée en elle-même que nous devons nous retirer dans le réel. La concentration a trois pouvoirs permettant d'atteindre ce but. Tout d'abord, par la concentration sur une chose, quelle qu'elle soit, nous sommes capables de connaître cette chose et de l'obliger à révéler ses secrets cachés ; nous devons donc nous servir de ce pouvoir, non pas pour connaître les choses, mais l'unique Chose-en-soi. Ensuite, par la concentration, toute la volonté peut être rassemblée afin d'acquérir ce que nous n'avons pas encore saisi, ce qui est encore au-delà de nous ; ce pouvoir, s'il est suffisamment éduqué, suffisamment tenace, suffisamment sincère, sûr de lui-même, fidèle à lui seul, absolu en sa foi, peut servit à l'acquisition de n'importe quel objet ; mais nous devons nous en servir, non pas pour acquérir les innombrables objets que le monde nous présente, mais pour saisir spirituellement le seul objet digne d'être poursuivi, qui est aussi le seul objet digne d'être connu. Enfin, par la concentration de tout notre être sur l'un quelconque de ses états, nous pouvons devenir ce que nous choisissons ; nous pouvons, par exemple, et quand bien même nous serions une masse de faiblesses et de peurs, au contraire devenir une masse de force et de courage, ou devenir tout entier d'une pureté et d'une sainteté très grandes et nous emplir de paix, ou devenir une unique âme d'Amour universelle. Mais il est dit que nous ne devons même pas utiliser ce pouvoir pour devenir ces choses, si hautes soient-elles par rapport à ce que nous sommes maintenant, mais pour devenir ce qui est au-dessus de toutes les choses et libre de toute action et de tout attribut : l'Être pur et absolu. Tout le reste, toutes les autres concentrations, n'ont de valeur que préparatoire, aux stades préliminaires, pour entraîner graduellement la pensée, la volonté et l'être désordonné et dissipé que nous sommes, à ne vouloir que le seul et sublime objet.

Cet usage de la concentration, comme tous les autres, implique une purification préliminaire ; il implique aussi, en fin de compte, un renoncement, une cessation et, finalement, une ascension en un état de *samâdhi* [*samâdhi*, transe ou extase yoguique, caractérisée par le retrait de la conscience à l'intérieur, avec perte de conscience du monde extérieur.] absolu et transcendant d'où — s'il atteint son point culminant et s'il dure — il n'est pas de retour, sauf peut-être pour une âme sur bien des milliers. Car, ce faisant, nous allons à “l'état suprême de l'Éternel d'où les âmes ne reviennent pas (au mouvement cyclique de la Nature) [yatô naïva nivartanté tad dhâma paramam mama.]”, et c'est en ce samâdhi que le yogi qui cherche la délivrance hors de ce monde tente de s'en aller au moment de quitter son corps. La discipline du râdjayoga [râdjayoga, “la voie royale”, méthode de discipline spirituelle qui procède par la maîtrise du souffle et de l'activité mentale.] notamment nous montre la succession des diverses étapes conduisant à ce but. Tout d'abord, le râdjayogi doit arriver à une certaine pureté morale et spirituelle ; il doit se débarrasser des activités mentales inférieures tournées

vers le bas, mais, par la suite, il doit mettre fin à toutes les activités mentales quelles qu'elles soient, et se concentrer sur l'unique Idée qui conduit de l'activité à l'état d'immobilité. La concentration râdjayoguique comprend plusieurs étapes : celle où l'objet est saisi, celle où il est fermement tenu, celle où le mental est perdu en l'état que l'objet représente ou auquel la concentration conduit ; et c'est seulement la dernière étape qui reçoit le nom de samâdhi dans le râdjayoga, encore que ce mot soit susceptible, comme dans la Guîtâ, d'un sens beaucoup plus vaste. Mais le samâdhi râdjayoguique comprend aussi différents degrés d'état : celui où le mental, bien qu'ayant perdu tout contact avec les objets extérieurs, médite encore, pense et a des perceptions dans le monde de la pensée ; celui où le mental est encore capable de former des pensées essentielles ; enfin, celui où toute projection mentale ayant cessé, même au sein de lui-même, l'âme s'élève par-delà toute pensée et entre dans le silence de l'incommunicable et Ineffable. En fait, tous les yoga comprennent un certain nombre d'objets préparatoires de concentration de pensée (formes, formules verbales de pensée, noms signifiants) qui tous sont des supports [*A*valambana] pour aider le mental à se concentrer et qui tous doivent être utilisés, puis dépassés ; le plus haut support, suivant les Oupanishad, est la syllabe mystique AUM, dont les trois lettres représentent le Brahman ou Moi suprême aux trois degrés de son état (l'Âme de Veille, l'Âme de Rêve et l'Âme de Sommeil [Ainsi appelés "parce que, dans la conscience humaine ordinaire, seule la conscience extérieure est éveillée, tandis que l'être intérieur est surtout subliminal et n'intervient directement que dans les états de sommeil où l'on peut sentir ses mouvements sous forme de rêves et de visions ; quant au supraconscient (Supramental, surmental), il se situe encore au-delà de cette gamme et, pour le mental, il est comme un sommeil profond". (Sri Aurobindo, *Letters on Yoga*, 1.279)]), et le puissant son s'élève tout entier vers Cela qui est par-delà tout état et toute activité [Mândoûkya Oupanishad]. Car, pour tous les yoga de la connaissance, le but final est le Transcendant.

Mais pour nous qui avons conçu un yoga intégral, le but doit être à la fois plus complexe et moins exclusif — moins exclusivement affirmatif quant à la condition suprême de l'âme et moins exclusivement négatif quant à ses relations divines. Certes, nous devons avoir pour but le Suprême, la Source de tout, le Transcendant, mais sans exclure pour autant ce que transcende le Transcendant ; au contraire, le Transcendant doit devenir la source d'une expérience permanente et d'un état suprême de l'âme qui transformera tous les autres états et refaçonnera notre conscience du monde à l'image de sa Vérité secrète. Nous ne voulons pas extirper de notre être toute conscience de l'univers, mais réaliser Dieu, la Vérité, le Moi dans l'univers, autant que Dieu qui le transcende. Nous chercherons donc, non seulement l'ineffable, mais Sa manifestation aussi en tant qu'être infini, conscience infinie et béatitude infinie qui embrasse l'univers et joue en lui. Car cet infini triple-en-un est Sa suprême manifestation, et c'est cela que nous aspirons à connaître, à partager et à devenir ; et, puisque nous cherchons à réaliser cette Trinité, non

seulement en son essence mais en son jeu cosmique, nous aspirerons aussi, nécessairement, à connaître et à partager la Vérité divine universelle, la Connaissance, la Volonté, l'Amour divins universels qui sont Sa manifestation seconde, Son devenir divin. À cela aussi nous aspirerons à nous identifier ; vers cela aussi nous nous efforcerons de monter ; et, quand nous aurons dépassé la période de l'effort, nous laisserons cela aussi, par notre renoncement à tout égoïsme, tirer notre être en lui et descendre en nous afin qu'il embrasse notre devenir tout entier. Et ce n'est pas là simplement un moyen d'approcher la suprême transcendance, un passage dont le seul but serait la suprême transcendance, mais c'est la condition (qui n'empêche pas de posséder le Transcendant et d'être possédés par Lui) d'une vie divine dans la manifestation cosmique.

Si nous voulons parvenir à cette réalisation intégrale, il faut donc que les termes "concentration" et "samâdhi" revêtent pour nous un sens plus riche et plus profond. Toutes nos concentrations ne sont, en fait, qu'une image du Tapas [*Tapas* — énergie ou chaleur — a pris, par la suite, le sens de concentration du pouvoir de la conscience. Suivant l'image des anciens sages, le monde fut créé par Tapas sous forme d'un œuf qui, par Tapas encore (par la chaleur de l'incubation de la Conscience-Force) donna naissance à un oiseau ou âme de la Nature. (*Note de l'éditeur*)]

divin par lequel le Moi reste rassemblé en lui-même, par lequel il se manifeste au sein de lui-même, par lequel il soutient et possède sa manifestation, par lequel il se retire de toute manifestation pour rentrer en sa suprême unité. L'Etre, fixant sa conscience sur lui-même et pour sa propre béatitude, tel est le Tapas divin ; et une Connaissance-Volonté fixant la force de la conscience sur elle-même et ses manifestations, telle est l'essence de la concentration divine, tel est le Yoga du Seigneur du Yoga. La concentration est donc le moyen par lequel l'âme individuelle s'identifie au Moi et entre en tel ou tel état, telle ou telle forme ou telle manifestation [B*hâva*] psychologique du Moi, suivant l'aspect du Divin que nous fixons. Ce moyen d'unification avec le Divin est la condition pour atteindre à la connaissance divine, et c'est le principe de tout yoga de la connaissance.

Cette concentration procède par l'Idée et se sert de la pensée, de la forme et du nom comme de clefs qui livrent au mental concentré la Vérité cachée derrière toute pensée, toute forme et tout nom ; car c'est à travers l'Idée que l'être mental s'élève au-delà de toute expression, vers Cela qui est exprimé, Cela dont l'Idée elle-même n'est qu'un instrument. Par la concentration sur l'Idée, l'existence mentale que nous sommes à présent brise la barrière de notre mentalité et parvient à l'état de conscience, l'état d'être, l'état de pouvoir de l'être conscient, l'état de béatitude de l'être conscient, auquel l'Idée correspond et dont elle est le symbole, le mouvement et le rythme. La concentration par l'Idée est donc simplement un moyen, une clef qui nous ouvre les plans supraconscients de notre existence ; et quand nous parvenons

à un certain état où notre existence tout entière est rassemblée en soi et soulevée en la vérité, en l'unité et l'infinitude supraconscientes de l'existence consciente de soi et béatifique en soi, nous avons touché au but et au sommet — tel est le sens que nous donnerons au terme "samâdhi". Il ne s'agit donc pas simplement d'un état retiré de toute conscience du monde extérieur, retiré même de toute conscience du monde intérieur, où nous plongeons en Cela qui existe par-delà l'un et l'autre et qui est la semence de l'un et de l'autre ou qui transcende même leur état de semence, mais d'une existence établie en l'Un et Infini, unie à lui et identifiée à lui ; et cet état doit persister dans tous les cas [Dans les trois états de Veille, de Rêve et de Sommeil de l'âme.], que nous demeurions dans la condition de veille où nous sommes conscients de la forme des choses, ou que nous nous retirions en l'activité intérieure où nous restons concentrés sur le fonctionnement du principe des choses, sur le déroulement de ses noms et de ses formes typiques, ou que nous planions très haut dans une condition d'intériorisation statique où nous touchons aux principes eux-mêmes, puis au principe de tous les principes, à la semence du nom et de la forme. Car l'âme qui est arrivée au samâdhi essentiel et qui est établie là (*samâdhista*, au sens que la Guîtâ donne à ce mot), possède ce qui est fondamental, ce qui sous-tend toute expérience, et nulle expérience ne peut l'en faire déchoir, si séduisante soit-elle pour celui qui n'a pas encore gravi le sommet. Dès lors, l'âme peut tout embrasser dans l'étendue de son être sans être liée par rien, leurrée par rien, limitée par rien.

Quand nous parvenons à cet état, la concentration sur l'Idée cesse d'être nécessaire, puisque tout notre être et toute notre conscience sont spontanément concentrés. De fait, dans cet état Supramental, la position entière des choses est renversée. Le mental vit dans la diffusion, la succession ; il ne peut se concentrer que sur une chose à la fois, et quand il n'est pas concentré, il court d'un objet à l'autre, au hasard. Il faut donc qu'il apprenne à se concentrer sur une seule idée, un seul sujet de méditation, un seul objet de contemplation, un seul objet de volonté, afin de le posséder ou de le maîtriser ; et il faut qu'il le fasse à l'exclusion (temporaire du moins) de tous les autres objets. Mais cela qui est au-delà du mental, ce vers quoi nous nous efforçons de nous élever et en quoi nous voulons entrer, est supérieur à la course de la pensée, supérieur à la division des idées. Le Divin a son centre en lui-même, et quand il jette au-dehors des idées et des activités, il ne se divise pas lui-même, ne s'emprisonne pas en elles, mais les contient ainsi que leur mouvement en son infinitude — non divisé, son moi tout entier est derrière chaque Idée, derrière chaque mouvement et, en même temps, derrière tout à la fois. Tenu par lui, chacun se développe spontanément, non par un acte de volonté séparé, mais par la force générale de conscience qui est derrière chacun — pour nous, il peut sembler qu'il y ait en chacun une

concentration spéciale de Volonté et de Connaissance divines, mais c'est une concentration innombrable et égale, non une concentration exclusive ; la réalité de Cela est une activité libre et spontanée dans une unité infinie rassemblée en soi. L'âme qui s'est élevée au samâdhi divin participe donc, dans la mesure de son accomplissement, à cette condition renversée des choses — qui est la condition vraie, car la vérité est à l'inverse de notre mentalité. C'est pourquoi, ainsi qu'il est dit dans les Écritures anciennes, l'homme qui est parvenu à la possession du Moi atteint spontanément, sans avoir besoin de concentrer sa pensée et sans effort, à la connaissance ou au résultat que l'Idée ou la Volonté en lui a décidé d'embrasser.

Arriver à cet état divin permanent doit donc être l'objet de notre concentration. Le premier pas de la concentration doit toujours être d'habituer le mental discursif à poursuivre fixement et sans vaciller un seul cours de pensée cohérente sur un seul sujet ; et il doit le faire sans se laisser distraire par les miroitements et les appels étrangers qui voudraient attirer son attention. Ce genre de concentration est encore assez fréquent dans notre vie ordinaire, mais il devient plus difficile quand nous voulons le faire intérieurement, sans le support d'une action ni d'un objet extérieurs pour retenir le mental ; pourtant, c'est cette concentration intérieure que le chercheur de connaissance doit réaliser [Il s'agit du stade élémentaire des débats et des jugements intérieurs, *vitarka* et *vichâra*, quand on veut corriger les idées fausses et arriver à la vérité intellectuelle.]. Mais cette concentration non plus ne doit pas être une pensée suivie comme celle du penseur intellectuel dont le seul but est de concevoir et de relier intellectuellement ses concepts. Ce n'est pas tant un processus de raisonnement qui est nécessaire (sauf au début peut-être) que de fixer dans toute la mesure du possible l'essence féconde de l'idée, qui, sous l'insistance de la volonté de l'âme, finit nécessairement par livrer toutes les facettes de sa vérité. Ainsi, par exemple, si c'est l'Amour divin qui est le sujet de la concentration, le mental devra se concentrer sur l'essence de l'idée de Dieu-Amour en sorte que la manifestation variée de l'Amour divin jaillisse lumineusement, non seulement dans la pensée, mais dans le cœur, dans l'être et dans la vision du sâdhak [*Sâdhak* : le chercheur, celui qui suit une discipline spirituelle.]. La pensée peut venir d'abord et l'expérience ensuite, mais il se peut aussi que l'expérience vienne d'abord et que la connaissance jaillisse de l'expérience. Après cela, il faut se fixer sur la chose atteinte et la retenir de plus en plus jusqu'à ce qu'elle devienne une expérience constante puis, finalement, le dharma ou la loi de l'être.

Tel est le processus de la méditation concentrée ; mais il est une méthode plus énergique qui consiste à fixer le mental tout entier en concentration sur la seule essence de l'idée de façon à atteindre l'essence même de la chose qui est derrière l'idée et non une connaissance intellectuelle ni une expérience psychologique du sujet. Par ce processus, la pensée cesse et passe dans la

contemplation absorbée ou extatique de l'objet, ou, se fondant en lui, disparaît en un samâdhi intérieur. Mais si l'on suit ce processus, il faut ensuite faire descendre ici-bas l'état auquel nous nous sommes élevés, afin qu'il prenne possession de l'être inférieur et verse sa lumière, son pouvoir et sa béatitude sur notre conscience ordinaire. Sinon, comme tant d'autres chercheurs, nous posséderons cet état dans une condition élevée ou dans un samâdhi intérieur, mais il nous échappera dès que nous nous éveillerons ou que nous descendrons pour reprendre contact avec le monde. Cette possession tronquée n'est pas le but d'un yoga intégral.

Il existe un troisième processus, qui n'est ni de se concentrer d'abord dans une méditation assidue sur l'unique sujet, ni dans une contemplation assidue de l'unique objet de la vision de la pensée, mais de tranquilliser le mental d'abord, complètement. On peut y parvenir de diverses façons ; l'une consiste à se détacher totalement de l'activité mentale, l'observant simplement sans y participer, jusqu'à ce que, fatiguée de sauter et de courir sans approbation, elle tombe dans une tranquillité de plus en plus grande, et finalement absolue. Une autre manière consiste à rejeter les suggestions mentales, les bannir chaque fois qu'elles viennent et à s'accrocher solidement à la paix de l'être, qui est toujours là vraiment, derrière l'agitation et le tumulte du mental. Quand cette paix secrète se dévoile, un vaste calme s'établit dans l'être et, généralement, il amène la perception ou l'expérience du Brahman silencieux qui imprègne tout — tout le reste semble tout d'abord n'être plus que formes et fantasmagorie. Sur la base de ce calme, nous pouvons bâtir tout le reste dans la connaissance et l'expérience de la vérité profonde de la manifestation divine et non plus de ses phénomènes extérieurs.

Généralement, quand on parvient à cet état, la concentration assidue cesse d'être nécessaire. Une concentration spontanée de la volonté [Ce sujet sera traité plus en détail quand nous en viendrons au yoga de la perfection de soi (Livre IV).] la remplace, qui se sert de la pensée simplement pour faire des suggestions et donner de la lumière aux parties inférieures. Dès lors, cette Volonté insistera pour que l'être physique, l'existence vitale, le cœur et le mental se refaçonnent en des formes divines, qui se révéleront d'elles-mêmes au sein du Brahman silencieux. Par degrés, plus ou moins lents ou rapides suivant la préparation et la purification antérieures, les diverses parties de notre nature seront obligées, non sans luttes plus ou moins vives, d'obéir à la loi de la Volonté et à ses suggestions de pensée, de sorte que, finalement, la connaissance du Divin prendra possession de notre conscience sur tous ses plans et l'image du Divin prendra forme dans notre existence humaine, comme l'avaient réalisé autrefois les anciens sâdhak védiques. Pour le yoga intégral, c'est la discipline la plus directe et la plus puissante.

Chapitre 5

Renoncement

Si la discipline de toutes les parties de notre être par la purification et la concentration est le bras droit du corps du yoga, le renoncement est son bras gauche. Par la discipline, ou pratique positive, nous affermissons en nous la vérité des choses, la vérité de l'être, la vérité de la connaissance, la vérité de l'amour, la vérité des œuvres et mettons la vérité à la place des mensonges qui ont recouvert et perverti notre nature ; par le renoncement, nous empoignons les mensonges, nous extirpons leurs racines et les rejetons de notre chemin afin que leur persistance, leur résistance et leur répétition ne puissent plus gêner l'heureuse et harmonieuse croissance de notre vie divine. Le renoncement est un instrument indispensable de notre perfection.

Mais jusqu'où doit aller ce renoncement? De quelle nature sera-t-il? De quelle manière en ferons-nous usage? L'ancienne tradition, longtemps prônée par les grands enseignements religieux et par des hommes d'une profonde expérience spirituelle, prétend que le renoncement doit être total, non seulement en tant que discipline mais d'une façon catégorique et définitive, comme une fin en soi, et qu'il doit même aller jusqu'au renoncement à la vie en général et à notre existence mondaine en particulier. Bien des raisons ont contribué au développement de cette noble, pure et auguste tradition. La première cause profonde est l'opposition radicale entre la nature souillée et imparfaite de la vie dans le monde telle qu'elle est maintenant au stade actuel de notre évolution humaine, et la nature de la vie spirituelle ; cette opposition a amené bien des chercheurs à rejeter complètement l'existence du monde comme un mensonge, une insanité de l'âme, un rêve agité et malheureux, ou, au mieux, comme un bien corrompu et trompeur, presque méprisable, ou à considérer le monde comme un royaume de la chair et du diable, et, par conséquent, pour l'âme qui est conduite et attirée par le Divin, comme un lieu d'épreuves et de préparation — tout au plus y ont-ils vu un jeu de l'infiniment Existant, un malentendu dont Il finissait par se lasser et qu'il abandonnait à son sort. La seconde cause est la soif de l'âme, son besoin de salut personnel et d'évasion sur des hauteurs lointaines ou suprêmes où la béatitude et la paix sont sans mélange, non troublées par nos labeurs et nos luttes ; ou encore, sa répugnance à quitter l'extase de l'embrassement divin pour revenir au monde inférieur du travail et du service. Mais il est d'autres causes, moins graves, qui tiennent à la nature même de l'expérience spirituelle : c'est le sentiment très vif, appuyé par des preuves pratiques, qu'il est très difficile (et nous exagérons volontiers

la difficulté, quitte à en faire une impossibilité) de combiner la vie des œuvres ou la vie active avec la paix spirituelle et la vie de réalisation ; ou c'est la joie que le mental finit par trouver dans l'acte même et dans l'état de renoncement (mais il peut finir par trouver de la joie en n'importe lequel de ses accomplissements, n'importe lequel de ses endurcissements) et le sentiment de paix et de délivrance que donne l'indifférence au monde et aux objets du désir humain. Les causes les plus basses sont la faiblesse qui se dérobe à la lutte, le dégoût et la désillusion de l'âme déconcertée par le grand labeur cosmique, l'égoïsme qui se soucie peu du sort de ceux qui restent en arrière, pourvu que nous, personnellement, soyons libérés de la roue monstrueuse qui tourne sans fin la mort et les renaissances — l'indifférence au cri qui monte de l'humanité douloureuse.

Pour le sâdhak du yoga intégral, aucune de ces raisons n'est acceptable. Il n'a rien à voir avec la faiblesse et l'égoïsme sous quelque déguisement ou tendance spirituelle qu'ils se cachent ; une énergie et un courage divins, une compassion et une générosité divines sont la substance même de ce qu'il s'efforce d'être, la nature même du Divin, et c'est cette nature qu'il veut revêtir telle une robe de lumière et de beauté spirituelles. Les cercles de la grande roue ne lui causent ni terreur ni vertige ; il est au-dessus en son âme, et, d'en haut, il connaît leur loi divine et leur dessein divin. Sans doute est-il difficile d'harmoniser la vie divine avec la vie humaine, difficile d'être en Dieu et pourtant de vivre en homme, mais, justement, nous sommes ici-bas pour résoudre la difficulté, non pour la fuir. Le sâdhak du yoga intégral a appris que la joie, la paix et la délivrance sont une couronne imparfaite, une possession douteuse, si elles ne forment pas un état solide en soi, inaliénable de l'âme, ne dépendant ni de l'isolement ni de l'inaction, ferme dans l'orage et dans la course et dans la bataille, non souillé par la joie du monde ni par sa souffrance. L'extase de l'embrassement divin ne l'abandonnera pas parce qu'il obéit à l'élan de l'amour divin et qu'il aime Dieu dans les hommes ; ou, si cet embrassement semble se retirer de lui un moment, il sait par expérience que c'est pour le mettre à l'épreuve un peu plus afin que les dernières imperfections puissent le quitter, qui alourdissaient encore sa manière de rencontrer Dieu. Ce n'est pas pour lui-même qu'il cherche le salut, mais parce que le salut est nécessaire à l'accomplissement humain et que l'on ne peut pas libérer les autres tant que l'on est soi-même dans les chaînes, encore que rien ne soit impossible à Dieu — un ciel de joies personnelles n'a pas d'attrait pour lui, pas plus qu'un enfer de souffrances personnelles n'a de terreurs pour lui. Peut-être existe-t-il une opposition entre la vie spirituelle et la vie du monde, mais c'est justement pour jeter un pont sur cet abîme qu'il est ici ; il est ici pour faire de cette opposition une harmonie. Peut-être le monde est-il gouverné par la chair et le diable, mais raison de plus pour que

les fils de l'Immortalité viennent ici même conquérir le monde pour Dieu et pour l'Esprit. Peut-être la vie est-elle une insanité, mais tant de millions d'âmes attendent qu'on leur apporte la lumière de la raison divine ; peut-être est-ce un rêve, mais c'est un rêve réel tant qu'on est dedans, réel pour tant de rêveurs à qui l'on doit apprendre à rêver des rêves plus nobles ou à se réveiller — et si c'est un mensonge, alors il faut donner la vérité à ceux qui sont trompés. Quant à prétendre que nous ne pouvons aider le monde que par le lumineux exemple d'une évasion hors du monde, nous n'accepterons pas ce dogme, puisque l'exemple de grands Avatârs est là, au contraire, pour montrer que ce n'est pas seulement en rejetant la vie du monde telle qu'elle est que nous pouvons aider, mais aussi, et plus encore, en l'acceptant et en l'élevant. Et si c'est un jeu de l'infiniment Existant, nous pouvons bien consentir à jouer notre rôle de bonne grâce et avec courage, et trouver même notre joie dans le jeu comme le fait notre divin Compagnon de jeu lui-même.

Mais surtout, la conception du monde que nous avons adoptée nous interdit de renoncer à l'existence dans le monde aussi longtemps que nous pouvons être de quelque utilité à Dieu et aux hommes pour l'accomplissement des fins divines. Nous ne considérons pas le monde comme une invention du diable ni comme une illusion de l'âme, mais comme une manifestation du Divin, quoique, pour le moment, elle soit encore partielle puisque la manifestation est progressive et évolutive. Ainsi, pour nous, le renoncement à la vie ne peut pas être le but de la vie ; ni le rejet du monde la fin pour laquelle le monde fut créé. Nous cherchons à réaliser notre unité avec Dieu, mais cette réalisation, pour nous, implique une reconnaissance complète et absolue de notre unité avec l'homme — nous ne pouvons pas les couper l'un de l'autre. Pour employer la terminologie chrétienne, nous dirons que le Fils de Dieu est aussi le Fils de l'Homme et que les deux éléments sont nécessaires pour devenir un Christ complet ; ou, pour employer une forme de pensée indienne, nous dirons que le divin Nârâyana, dont l'univers n'est qu'un rayon, se révèle et s'accomplit dans l'homme, symbolisé par Nara — l'homme complet est Nara-Nârâyana, et cette intégralité symbolise le mystère suprême de l'existence.

Par conséquent, pour nous, le renoncement doit être un instrument seulement et non un but en soi ; mais ce ne peut pas être, non plus, le seul ni le principal instrument puisque notre objet est l'accomplissement du Divin dans l'être humain — but positif qui ne peut s'atteindre par des moyens négatifs. La seule utilité des moyens négatifs est d'éliminer ce qui barre le passage à l'accomplissement positif. Si renoncement il y a, ce doit être un renoncement complet à tout ce qui n'est pas l'accomplissement divin de soi et à tout ce qui s'y oppose, et un renoncement progressif à tout accomplissement moindre ou partiel. Nous ne serons pas attachés à notre vie

dans le monde — si pareil attachement existe, nous devons y renoncer, et y renoncer complètement ; mais nous ne serons pas attachés non plus, à une évasion hors du monde, au salut, à la grande annihilation de soi — si pareil attachement existe, nous devons y renoncer aussi, et y renoncer complètement.

Par contre, notre renoncement doit évidemment être un renoncement intérieur ; et surtout, ce doit être un renoncement à l'attachement et aux appétits du désir des sens et du cœur, à la volonté personnelle dans la pensée et dans l'action, à l'égoïsme au centre de la conscience. Car ce sont les trois nœuds qui nous lient à notre nature inférieure et, si nous pouvons y renoncer totalement, il n'est rien qui puisse nous lier. L'attachement et le désir doivent donc être totalement rejetés ; nous ne devons être attachés à rien au monde, ni à la richesse ni à la pauvreté, ni à la joie ni à la souffrance, ni à la vie ni à la mort, ni à la grandeur ni à la petitesse, ni au vice ni à la vertu, ni à l'ami ni à la femme ni aux enfants ni au pays ni à notre travail ou à notre mission, ni au ciel ni à la terre, ni à tout ce qui s'y trouve ou tout ce qui est au-delà. Mais ceci ne veut pas dire que nous n'aimerons rien du tout, que nous ne trouverons de délice en rien ; car l'attachement n'est pas l'amour lui-même, mais l'égoïsme dans l'amour ; le désir est la limitation et l'insécurité de la soif de plaisir et d'assouvissement, et non la recherche de la félicité divine dans les choses. Nous aurons un amour universel, calme et pourtant éternellement intense, par-delà la brève véhémence de la plus violente passion ; notre félicité dans les choses découlera de notre félicité en Dieu, qui ne s'attache pas aux formes des choses mais à cela qu'elles cachent au fond d'elles-mêmes — elle embrassera l'univers sans être prise dans ses filets [*nirlipta.* L'Ananda divin dans les choses est *nishkâma* et *nirlipta,* libre de désir et, par suite, sans attachement.].

Toute volonté personnelle dans la pensée et dans l'action doit être abandonnée si nous voulons être parfaits sur la voie des œuvres divines, nous l'avons vu ; il faut également y renoncer si nous devons être parfaits dans la connaissance divine. La volonté personnelle est le signe d'un égoïsme dans le mental ; celui-ci s'attache à ses préférences, ses habitudes, ses opinions, ses formations de pensée et de volonté, passées ou présentes, parce qu'il les considère comme lui-même ou comme à lui ; il tisse autour d'elles les fils délicats de "c'est moi", "c'est à moi", et vit au milieu d'elles comme une araignée dans sa toile. Il déteste d'être dérangé, comme l'araignée déteste que l'on attaque sa toile, et se sent étranger et malheureux s'il est transplanté en des formations nouvelles et des points de vue nouveaux, comme l'araignée se sent étrangère dans une autre toile que la sienne. Cet attachement doit être complètement extirpé du mental. Non seulement nous devons abandonner l'attitude ordinaire vis-à-vis du monde et de la vie, comme le fait le mental non éveillé qui s'y accroche comme à son élément

naturel, mais nous ne devons être liés à aucune construction mentale de notre cru, à aucun système intellectuel, aucune combinaison de pensée, aucun dogme religieux, aucune conclusion logique — non seulement nous devons briser le piège du mental et des sens, mais fuir aussi le piège du penseur, le piège du théologien et du fondateur d'Église, les filets de la Parole et l'esclavage de l'Idée. Tout cela est en nous, prêt à emmurer l'Esprit dans les formes ; mais nous devons aller toujours au-delà, toujours renoncer au moindre pour le plus grand, au fini pour l'Infini — nous devons être prêts à avancer d'illumination en illumination, d'expérience en expérience, d'état d'âme en état d'âme, afin d'atteindre à la transcendance divine suprême et à sa suprême universalité. Nous ne devons être attachés à rien, pas même aux vérités auxquelles nous tenons le plus solidement, car elles sont seulement des formes et des expressions de l'ineffable, et l'ineffable refuse de se limiter à aucune forme, à aucune expression ; toujours, nous devons rester ouverts à la Parole d'en haut qui ne s'enferme pas dans son propre sens, ouverts à la lumière de la Pensée qui porte en soi ses propres contraires.

Mais le centre de toute résistance est l'égoïsme ; nous devons le poursuivre en chaque cachette, sous chaque déguisement, et le tirer dehors pour l'exterminer ; car ses déguisements sont sans fin, il s'accrochera au moindre lambeau capable de le dissimuler. L'altruisme et l'indifférence sont souvent ses meilleurs déguisements ; ainsi drapé, il s'étale effrontément sous le nez des guetteurs divins qui ont pour mission de lui faire chasse. Mais ici, la formule de la connaissance suprême vient à notre aide ; nous n'avons que faire de ces distinctions dans notre position essentielle : il n'y a ni moi ni toi, mais seulement un Moi divin égal en toutes les incarnations, égal dans l'individu et dans le groupe ; réaliser cela, exprimer cela, servir cela, accomplir cela, telle est la seule chose qui importe. La satisfaction de soi et l'altruisme, la jouissance et l'indifférence ne sont pas l'essentiel. Si la réalisation du Moi, l'accomplissement du Moi, le service du Moi unique exige de nous quelque action qui puisse sembler à d'autres nous servir nous-mêmes ou nous affirmer nous-mêmes dans un sens égoïste, ou avoir l'air d'un plaisir égoïste, d'une satisfaction égoïste, cette action nous devons l'accomplir ; nous devons être gouvernés par le guide intérieur et non par l'opinion des hommes. L'influence du milieu agit souvent avec une extrême subtilité ; nous préférons et revêtons presque inconsciemment le vêtement qui fera le meilleur effet aux yeux du dehors, et nous laissons un voile couvrir l'œil du dedans ; nous sommes poussés à nous draper dans quelque vœu de pauvreté, quelque robe de bienfaisance, ou à arborer les signes extérieurs de l'indifférence et du renoncement, ou quelque sainteté immaculée, parce que c'est cela que la tradition et l'opinion publique exigent de nous et qu'ainsi nous pouvons faire l'impression la plus favorable à ceux qui nous entourent.

Mais tout cela est vanité et illusion. Il se peut que nous soyons appelés à revêtir ces signes extérieurs, car tel peut être l'uniforme de notre service ; mais il se peut aussi que notre service n'ait point besoin d'uniforme. L'œil extérieur de l'homme n'a aucune importance ; l'œil du dedans est tout.

L'enseignement de la Guîtâ nous fait voir toute la subtilité de la libération de l'égoïsme que l'on attend de nous. Arjouna est poussé à la bataille, tout d'abord par l'égoïsme de la force, l'égoïsme du kshatriya ; puis il se détourne de la bataille par un égoïsme inverse — l'égoïsme de la faiblesse, par un mouvement de recul, un sentiment de dégoût, une fausse pitié qui s'empare de son mental, de son être nerveux et de ses sens —, non par la compassion divine qui fortifie le bras et clarifie la connaissance. Mais sa faiblesse se présente toute vêtue de renoncement et de vertu : "Plutôt la vie du mendiant que le goût de ces jouissances tachées de sang! Je ne désire point gouverner toute la terre, oh! non, ni le royaume des dieux." Que l'Instructeur est sot, serions-nous tentés de dire, de ne pas confirmer ces bonnes dispositions, de perdre cette chance sublime d'ajouter une grande âme de plus à l'armée des sannyâsin et de donner au monde un brillant exemple de plus du renoncement sacré. Mais le Guide voit autrement, le Guide ne peut pas être trompé par des mots : "C'est la faiblesse, l'illusion, l'égoïsme qui parlent en toi. Regarde le Moi, ouvre tes yeux à la connaissance, purifie ton âme de tout égoïsme", et finalement : "Lutte, conquiers et possède un riche royaume." Ou encore, nous pouvons prendre un autre exemple dans l'ancienne tradition indienne et dire que c'est l'égoïsme, semble-t-il, qui poussait Râma, l'avatâr, à lever une armée et à détruire toute une nation pour délivrer sa femme prisonnière du roi de Lankâ. Mais eût-il été moins égoïste de se draper dans l'indifférence et d'invoquer abusivement les termes extérieurs de la connaissance pour dire : "Je n'ai point de femme, point d'ennemi, point de désir ; ce sont des illusions des sens ; je cultiverai la connaissance du Brahman, et Râvana fera ce qu'il voudra de la fille de Janaka"?

Le critère est intérieur, la Guîtâ y insiste. C'est d'avoir, certes, l'âme libre de désir et d'attachement, mais libre de l'attachement à l'inaction autant que de l'impulsion égoïste à l'action, libre de l'attachement aux formes de la vertu autant que de l'attrait du péché. C'est de se débarrasser du "moi" et du "mien" afin de vivre en le Moi unique et d'agir en le Moi unique ; c'est de rejeter l'égoïsme qui se refuse à travailler comme un centre individuel de l'Être universel, autant que l'égoïsme qui sert le mental individuel, la vie individuelle et le corps individuel à l'exclusion d'autrui. Vivre dans le Moi n'est pas demeurer dans l'Infini pour soi seul, immergé et oublieux de toutes choses dans un océan de délices impersonnel ; c'est vivre comme le Moi et dans le Moi, égal dans ce corps et dans tous les corps et par-delà tous les corps.

Telle est la connaissance intégrale.

La place que nous donnons à l'idée de renoncement est donc différente, nous le voyons, de celle qu'on lui assigne généralement. D'habitude, le renoncement implique un déni de soi, une inhibition du plaisir, un rejet des objets du plaisir. Le déni de soi est une discipline nécessaire à l'âme de l'homme parce que son cœur est attaché avec ignorance ; l'inhibition du plaisir est nécessaire parce que les sens sont pris et encrassés dans le miel boueux des satisfactions sensuelles ; le rejet des objets du plaisir s'impose parce que le mental se fixe sur l'objet et ne veut plus le quitter pour passer au-delà et entrer en lui-même. Si le mental de l'homme n'était pas aussi ignorant, aussi attaché, aussi lié à son inconstance agitée, dupé par la forme des choses, le renoncement n'aurait pas été nécessaire et l'âme aurait pu voyager sur la voie de la félicité, d'une joie moindre à une joie plus grande et de plus en plus divine. Pour le moment, ce n'est pas faisable. Le mental de l'homme doit abandonner du dedans toutes les choses qui l'attachent afin de trouver ce qu'elles sont en leur réalité. Le renoncement extérieur n'est pas essentiel, encore qu'il puisse être nécessaire pendant un certain temps, indispensable pour bien des choses, et parfois utile pour toute chose ; nous pouvons même dire qu'un renoncement extérieur complet est une étape par laquelle l'âme doit passer pendant une certaine période de son progrès — mais ceci ne veut pas dire, en tout cas, que le renoncement doive s'accompagner de ces violences volontaires et de ces mortifications féroces qui sont une offense au Divin en nous. Et finalement, ce renoncement, ce déni de soi n'est jamais qu'un instrument ; vient un jour où son utilité prend fin. Le rejet de l'objet cesse d'être nécessaire quand l'objet ne peut plus nous prendre à son piège, parce que ce n'est plus l'objet en tant qu'objet que goûte l'âme, mais le Divin qu'il exprime ; l'inhibition du plaisir n'a plus de sens quand l'âme n'est plus à la recherche du plaisir, parce qu'elle possède la félicité du Divin en toute chose également et n'a plus besoin d'une possession personnelle ni physique de la chose même ; le déni de soi perd sa place quand l'âme ne réclame plus rien, parce qu'elle obéit consciemment à la volonté du Moi unique en tous les êtres. Alors, nous sommes dégagés de la Loi et délivrés en la liberté de l'Esprit.

Il faut être prêt à laisser derrière soi sur le chemin, non seulement le mal que nous stigmatisons, mais aussi ce qui nous semble être bien, et qui, pourtant, n'est pas le seul bien. Certaines choses furent bienfaisantes, utiles et, peut-être, en un temps, parurent la seule chose désirable, et cependant, lorsque leur œuvre est faite, lorsqu'elles ont été conquises, elles deviennent des obstacles et même des forces hostiles si nous sommes appelés à avancer plus loin. Certains états d'âme sont désirables, et, pourtant, il est dangereux de s'y attarder une fois qu'ils ont été maîtrisés, parce que, alors, nous

n’avançons plus vers les royaumes de Dieu plus vastes par-delà. Il ne faut s’accrocher à rien, pas même aux réalisations divines, si elles ne sont pas la réalisation divine en son essence absolue et dans sa totalité extrême. Il ne faut s’arrêter à rien, sauf au Tout ; nulle part, sauf à la suprême Transcendance. Et si nous pouvons être ainsi libres en l’Esprit, nous découvrirons toute la merveille des œuvres de Dieu ; nous verrons qu’en renonçant intérieurement à tout, nous n’avons rien perdu. “Ayant tout abandonné, dit l’Écriture, tu en viens à jouir du Tout.” Car tout est gardé intact pour nous et nous est rendu, mais avec un merveilleux changement, transfiguré en la Toute-Bonté et la Toute-Beauté, la Toute-Lumière, la Toute-Félicité de Celui qui est à jamais pur et infini, car Il est le mystère et le miracle qui ne cessent point à travers les âges.

Chapitre 6

Synthèse des Disciplines de la Connaissance

Dans le dernier chapitre, nous avons parlé du renoncement sous son aspect le plus général, de même que nous avions parlé de la concentration sous toutes ses formes possibles ; ce que nous avons dit s'applique donc à la voie de la Connaissance autant qu'à la voie des Œuvres et à la voie de la Dévotion ; car, pour ces trois chemins, la concentration et le renoncement sont nécessaires, encore que la manière et l'esprit dans lesquels on les applique puissent varier. Pour l'instant, nous nous occuperons plus spécialement des étapes pratiques de la voie de la Connaissance et nous verrons comment cette double force de concentration et de renoncement nous aidera à avancer sur le chemin. Pratiquement, cette voie consiste à regrimper la grande échelle de l'être par laquelle l'âme est descendue dans l'existence matérielle.

Le but central de la Connaissance est de retrouver le Moi, notre existence vraie ; ce but suppose donc que nous reconnaissions que notre mode d'être présent n'est pas notre existence vraie. Sans doute avons-nous rejeté les solutions tranchantes qui coupaient le nœud de l'énigme du monde — nous admettons que le monde n'est ni une fiction d'apparence matérielle créée par une Force quelconque, ni une irréalité tramée par le Mental, ni un amas de sensations, d'idées et de résultats d'idées et de sensations, avec un grand Vide ou un énorme Zéro béatifique par-derrière, auquel nous devons tendre comme à la vraie vérité de notre non-existence éternelle. Nous disons que le Moi est une réalité et l'univers une réalité du Moi, une réalité de la conscience du Moi et non pas simplement une force ou une formation matérielle, et qu'il n'en est pas moins réel pour autant mais plus réel au contraire. Cependant, bien que l'univers soit un fait et non une fiction, un fait du Moi divin et universel et non une fiction du moi individuel, l'état de notre existence ici-bas n'en est pas moins un état d'ignorance, ce n'est pas la vraie vérité de notre être. Nous nous concevons faussement, nous nous voyons autrement que nous ne sommes ; nous vivons dans une relation fausse avec notre milieu, parce que nous ne connaissons ni l'univers ni nous-mêmes tels qu'ils sont réellement, nous nous connaissons avec une vision imparfaite qui se fonde sur la fiction temporaire arrangée entre l'Âme et la Nature pour la commodité de l'ego en évolution. Et cette fausseté est la source d'une perversion, d'une confusion et d'une souffrance générales qui à chaque pas assiègent notre vie intérieure comme nos relations avec notre milieu. Notre vie personnelle et notre vie commune, notre commerce avec nous-mêmes et notre commerce avec nos semblables, sont fondés sur une fausseté et, par

conséquent, sont faux en leur principe et leurs méthodes admises, bien que, à travers toute cette erreur, une vérité grandisse et cherche sans cesse à s'exprimer. La Connaissance est donc d'une importance suprême pour l'homme, non pas ce que nous appelons la connaissance pratique de la vie, mais la connaissance profonde du Moi et de la Nature [*âtmajnâna* et *tattwajnâna*], sur laquelle seule une vraie pratique de la vie peut se fonder.

L'erreur vient d'une identification fausse. Au sein de son unité matérielle, la Nature a créé des corps qui semblent séparés et qui sont enveloppés, habités, possédés, utilisés par l'Âme telle qu'elle se manifeste dans la Nature matérielle ; l'Âme, oublieuse d'elle-même, a seulement l'expérience de ce nœud de matière particulier et elle dit : “Je suis ce corps.” Elle pense qu'elle est le corps, elle souffre avec le corps, jouit avec le corps, est née avec le corps, est dissoute avec le corps, ou, du moins, ainsi voit-elle son existence personnelle. De plus, au sein de l'unité de sa vie universelle, la Nature a créé des courants de vie qui semblent séparés et qui forment des tourbillons de vitalité autour de chaque corps et en chaque corps ; l'Âme, telle qu'elle se manifeste dans la Nature vitale, se saisit de ce courant, ou est saisie par lui, et, momentanément, est emprisonnée dans ce petit vortex tourbillonnant que nous appelons la vie. L'Âme, encore oublieuse d'elle-même, dit : “Je suis cette vie” ; elle pense qu'elle est la vie, désire avec ses désirs, se vautre dans ses plaisirs, saigne de ses blessures, se précipite ou trébuche avec ses mouvements. Si elle est encore principalement gouvernée par les sensations du corps, elle identifiera son existence à celle de ce tourbillon et pensera : “Quand ce tourbillon sera dissipé par la dissolution du corps autour duquel il s'est formé, alors je ne serai plus.” Et si elle a été capable de percevoir le courant de vie qui a formé ce vortex, elle pensera qu'elle est ce courant et dira : “Je suis ce courant de vie ; j'ai pris possession de ce corps, je le laisserai et prendrai possession d'autres corps — je suis la vie immortelle et je tourne dans le cycle des renaissances sans fin.”

Mais ce n'est pas tout. La Nature a créé et formé au sein de son unité mentale, dans le Mental universel, des dynamos de mentalité, si l'on peut dire, qui semblent séparées, des centres constants de génération, de distribution et de réabsorption de la force mentale et des activités mentales, des sortes de “postes” dans un système de télégraphie mentale où des messages sont conçus, écrits, envoyés, reçus, déchiffrés ; ces messages et ces activités sont de toutes sortes — sensoriels, émotifs, perceptuels, conceptuels, intuitifs — et ils sont tous reçus par l'Âme telle qu'elle se manifeste dans la Nature mentale ; elle s'en sert pour se faire une idée du monde et elle a l'impression que c'est elle qui les émet et qui reçoit leurs chocs, elle qui subit ou qui domine leurs conséquences. La Nature installe la base de ces dynamos dans les corps matériels qu'elle a formés ; elle fait de ces corps ses postes à

terre et réunit le mental à la matière par un système nerveux qui vibre à tous les courants vitaux et permet au mental de devenir conscient du monde matériel et, pour autant qu'il le veuille, du monde vital dans la Nature. Sinon, le mental serait surtout conscient du monde mental et ne devinerait qu'indirectement le monde matériel. Grâce à cette organisation, son attention est donc fixée sur le corps et sur le monde matériel où il a été installé, et il ne perçoit le reste de l'existence que vaguement, indirectement ou subconsciemment, dans ce vaste reste de lui-même auquel il ne répond plus à la surface, ou qu'il a oublié.

L'Âme s'identifie à cette dynamo ou à ce poste mental et elle dit : "Je suis ce mental." Et comme ce mental est absorbé dans la vie corporelle, elle pense : "Je suis un mental dans un corps vivant" ou, plus communément encore : "Je suis un corps qui vit et qui pense." Elle s'identifie aux pensées, aux émotions, aux sensations du mental incarné et s'imagine, puisque tout cela sera dissous quand le corps se dissoudra, qu'elle aussi cessera d'exister. Ou, si elle devient consciente du courant persistant qu'est cette personnalité mentale, elle pensera qu'elle est une âme mentale occupant un corps pour une fois seulement, ou d'une façon répétée, et qu'après la vie sur la terre elle retournera à des mondes mentaux dans l'au-delà ; elle dira que la persistance de cet être mental, tantôt heureux, tantôt malheureux mentalement, tantôt dans un corps, tantôt sur le plan mental ou sur le plan vital de la Nature, est son existence immortelle. Ou bien, parce que le mental est un principe de lumière et de connaissance, si imparfait soit-il, et qu'il peut avoir quelque notion de ce qui le dépasse, l'âme verra que l'être mental peut se dissoudre dans ce qui est au-delà, dans un Vide ou une Existence éternelle, et elle dira : "Là, moi, âme mentale, je cesse d'être." Cette dissolution, elle la craindra ou la désirera, la niera ou l'affirmera selon son attachement ou sa répulsion pour le jeu actuel du mental et du vital incarnés dans la matière.

Évidemment, cette façon de voir est un mélange de vérité et de mensonge. Le mental, la vie et la matière existent ; l'individualisation mentale, vitale et physique existe ; ce sont des faits de la Nature ; mais l'identification de l'âme avec ces phénomènes est une identification fausse. Le mental, la vie et la matière sont nous-mêmes, mais en ce sens seulement que ce sont des principes d'être que le vrai Moi a façonnés par la rencontre et l'interaction de l'âme et de la Nature afin d'exprimer une forme particulière de son unique existence sous son aspect cosmique. Le mental, la vie et le corps individuels sont seulement un fonctionnement particulier de ces principes, et ce fonctionnement, né des relations de l'Âme et de la Nature, est un moyen d'exprimer la multiplicité dont l'unique Existence est éternellement capable et qu'éternellement elle contient involuée en son unité. Le mental, la vie et le corps individuels sont des formes de nous-mêmes dans la mesure où nous

sommes des centres de la multiplicité de l'Un ; le mental, la vie et le corps universels sont aussi des formes de notre moi, parce que, en notre être, nous sommes l'Un. Mais le moi est plus que le mental, plus que la vie et le corps universels ou individuels, et, quand nous nous limitons en nous identifiant à eux, nous fondons notre connaissance sur un mensonge, nous faussons non seulement le point de vue déterminant et l'expérience pratique de notre être essentiel mais le point de vue et l'expérience de notre existence cosmique et de nos activités individuelles.

Le Moi est un Être éternel et suprême, une pure existence dont toutes choses sont le devenir. C'est de cette connaissance que nous devons partir ; c'est cette connaissance que nous devons réaliser et sur laquelle nous devons fonder la vie intérieure et extérieure de l'individu. Le yoga de la Connaissance, partant de cette vérité première, a conçu une double discipline, négative et positive, qui nous aidera à nous débarrasser de ces fausses identifications et à nous détacher d'elles pour entrer dans la vraie connaissance de soi. La méthode négative consiste à se répéter constamment : "Je ne suis pas le corps", afin de contredire et de déraciner l'idée fausse : "Je suis le corps", à se concentrer sur cette connaissance et, par le renoncement de l'âme à son attachement pour le physique, à se débarrasser du sentiment du corps. Nous répéterons aussi : "Je ne suis pas la vie" et, en nous concentrant sur cette connaissance et en renonçant à l'attachement aux mouvements et aux désirs vitaux, nous nous débarrasserons du sentiment de la vie. Finalement, nous répéterons : "Je ne suis pas le mental, pas le mouvement, pas les sens, pas la pensée" et, en nous concentrant sur cette connaissance et en renonçant aux activités mentales, nous nous débarrasserons du sentiment du mental. Quand nous créons ainsi un abîme constant entre nous-mêmes et les choses avec lesquelles nous avions l'habitude de nous identifier, leurs voiles tombent de nos yeux peu à peu et le Moi commence à se faire visible à notre expérience. Dès lors nous disons : "Je suis Cela, le pur, l'éternel, le bienheureux" et, en concentrant notre pensée et notre être sur Cela, nous devenons Cela, jusqu'au jour où, finalement, nous sommes capables de renoncer à l'existence individuelle et au cosmos. L'autre méthode, positive, qui relève plutôt du râdjayoga, consiste à se concentrer sur la pensée du Brahman et à se fermer à toute autre idée afin que la dynamo mentale cesse de s'appliquer à notre existence extérieure ou aux variations de notre existence intérieure — avec l'arrêt du mental, le jeu vital et physique aussi entrera dans le repos d'un samâdhi éternel, dans une profonde et inexprimable transe de l'être d'où nous passerons en l'Existence absolue.

Cette discipline est donc évidemment centrée sur soi et exclut tout dans son mouvement intérieur afin de se débarrasser du monde en le niant dans la

pensée et en fermant les yeux de l'âme pour ne plus le voir. Mais l'univers est là et il est une vérité de Dieu, quand bien même l'âme individuelle aurait fermé les yeux pour ne plus le voir ; le Moi est là dans l'univers, réellement et non faussement, soutenant tout ce que nous avons rejeté, immanent vraiment en toute chose, englobant réellement l'individu dans l'universel autant qu'il englobe l'univers dans ce qui le dépasse et le transcende. Que ferons-nous de ce Moi éternel dans cet univers persistant que nous verrons autour de nous chaque fois que nous sortirons de la transe de notre méditation intérieure? La voie ascétique de la Connaissance a aussi une solution et une discipline pour l'âme qui regarde l'univers ; c'est de considérer le Moi immanent qui embrasse tout et constitue tout comme une sorte d'éther en lequel se trouvent toutes les formes, qui existe dans toutes les formes et dont toutes les formes sont faites. Dans cet éther, la vie cosmique et le mental cosmique se meuvent en tant que Souffle des choses, comme une mer atmosphérique dans l'éthéré, et de cet éther toutes les formes sont constituées ; mais ce qu'il constitue, ce sont seulement des noms et des formes, non des réalités — la forme du pot que nous voyons n'est qu'une forme de terre et retourne à la terre ; la terre, une forme qui se résout en vie cosmique ; la vie cosmique, un mouvement qui repose en cet Éther silencieux et immuable. Nous concentrant sur cette connaissance, rejetant tout phénomène et toute apparence, nous finissons par voir que tout est une illusion de noms et de formes en l'éther qu'est Brahman ; tout devient irréel pour nous ; et l'univers devenant irréel, l'immanence devient irréelle et il ne reste plus que le Moi sur lequel notre mental avait faussement jeté le nom et la forme de l'univers. Ainsi, nous justifions le retrait du moi individuel en l'Absolu.

Pourtant, le Moi persiste et son impérissable aspect immanent, son immuable enveloppement divin ; il continue sans fin son mauvais tour de devenir chaque chose et toutes les choses — que nous ayons percé la duperie et plié bagage ne semble pas affecter d'un iota le Moi ni l'univers. Ne faut-il donc pas chercher à connaître aussi ce qui persiste ainsi, plus grand que notre acceptation ou notre rejet, et trop grand, trop éternel pour en être affecté? Ici aussi quelque invincible réalité doit être à l'œuvre, et si notre connaissance se veut intégrale il faut que nous voyions et réalisions cette réalité, sinon il pourrait être prouvé que c'est notre propre connaissance qui était une duperie illusoire, et non le Seigneur dans l'univers. Par conséquent, nous devons nous concentrer de nouveau pour voir et réaliser cela qui persiste si souverainement et nous devons découvrir que le Moi n'est nul autre que l'Âme suprême, et que cette Âme est le Seigneur de la Nature, le soutien de l'existence cosmique, celui qui ordonne son mouvement et dont la volonté contraint la multitude des actions de cette existence et détermine ses cycles

sans fin. Enfin, nous devons nous concentrer encore et voir, réaliser, découvrir que le Moi est l'Existence unique, qui est à la fois l'Âme de tout et la Nature de tout — à la fois Pourousha et Prakriti — et donc capable, à la fois, de s'exprimer à travers toutes ces formes et d'être toutes ces formes. Sinon, nous excluons ce que le Moi n'exclut pas et nous sommes de parti pris dans notre connaissance.

L'ancienne voie ascétique de la Connaissance admettait l'unité des choses et que l'on se concentrât sur les divers aspects de l'Existence unique, mais elle faisait une distinction et une hiérarchie. Le Moi qui devient toutes les formes des choses est le Virât, ou l'Âme universelle ; le Moi qui crée toutes ces formes est Hiranyagarbha, l'Âme lumineuse à la perception créatrice ; le Moi qui contient toutes ces choses involuées en lui, est Prâjna, la Cause consciente ou Âme originellement déterminante ; au-delà, se trouve l'Absolu qui permet toute cette irréalité, mais n'a rien à voir avec elle. En Cela, nous devons nous retirer et n'avoir plus rien à voir avec l'univers, puisque la seule Connaissance est la Connaissance ultime, et, par suite, ces réalisations moindres doivent être abandonnées ou se perdre en Cela. Mais de notre point de vue, évidemment, toutes ces distinctions pratiques fabriquées par le mental ont peut-être quelque valeur à certaines fins, mais pas de valeur ultime. Notre vision du monde affirme l'unité ; le Moi universel n'est pas différent du Moi qui perçoit et qui crée, ni le Moi qui perçoit différent du Moi causal, ni le causal de l'Absolu — ce Moi est l'unique “Existant-en-soi qui est devenu tous ces devenirs” et Il n'est nul autre que le Seigneur qui se manifeste sous la forme de toutes ces existences individuelles, et le Seigneur non plus n'est nul autre que le Brahman seul-existant qui, en vérité, est tout ceci que nous pouvons voir, sentir, vivre ou mentaliser. Ce Moi, Seigneur, Brahman, nous devons le connaître afin de réaliser notre unité avec Lui et avec tout ce qu'il manifeste, et en cette unité nous devons vivre. Car nous voulons une connaissance qui unisse ; la connaissance qui divise est toujours un savoir partiel, seulement bon à certaines fins pratiques ; la connaissance qui unit est *la* connaissance.

Par conséquent, notre yoga intégral adoptera toutes ces disciplines et ces concentrations diverses, mais il les harmonisera et, si possible, les fusionnera en une synthèse qui se dispensera de leurs exclusions mutuelles. Le chercheur de la connaissance intégrale ne réalisera pas le Seigneur et le Tout seulement pour les rejeter en faveur d'un Moi silencieux ou d'un Absolu inconnaissable, comme le ferait un yoga exclusivement transcendantal ; il ne vivra pas non plus pour le seul Seigneur ni seulement en le Tout, comme le ferait un yoga exclusivement théiste ou exclusivement panthéiste ; il ne se laissera limiter, ni dans sa pensée ni dans sa pratique ni dans sa réalisation, par aucune croyance religieuse ni aucun dogme philosophique. Il cherchera

dans sa totalité la Vérité de l'existence. Il ne rejettera pas les disciplines anciennes, car elles se fondent sur des vérités éternelles, mais il leur donnera une orientation conforme à son but.

Certes, le but premier de la connaissance doit être de réaliser notre Moi suprême plutôt que ce même Moi dans les autres ou plutôt que le Seigneur de la Nature ou que le Tout, car le besoin urgent de l'individu est d'arriver à la vérité suprême de son être, de réparer ses désordres, ses confusions, ses identifications fausses, d'arriver à la vraie concentration et à la vraie pureté et de connaître sa source et d'y remonter. Mais le but n'est point de disparaître en la source ; le but est que toute notre existence et tous les membres de ce royaume intérieur puissent trouver leur vraie base, puissent vivre en notre moi le plus haut et seulement pour notre moi le plus haut et n'obéir qu'à la seule loi qui procède de notre moi le plus haut, et que cette loi s'exprime dans notre être purifié sans falsification du mental transmetteur. Or, si nous suivons correctement ce principe, nous nous apercevrons qu'en découvrant ce Moi suprême, nous découvrons le Moi unique en tout, l'unique Seigneur de notre nature et de toute Nature, le Tout de nous-mêmes qui est le Tout de l'univers. Car, ce que nous voyons en nous-mêmes, nous le verrons nécessairement partout, puisque telle est la vérité de Son unité. Si nous découvrons et utilisons correctement la Vérité de notre être, la barrière entre notre individualité et l'univers sera nécessairement brisée ; la Vérité que nous avons réalisée en notre être se révélera inévitablement à nous dans l'univers qui, dès lors, sera notre moi. Réalisant en nous-mêmes le “Je suis Lui” du Védânta, nous ne pouvons manquer, en regardant autour de nous, de réaliser l'autre côté de cette même connaissance : “Tu es Cela”. Reste à voir comment il faut pratiquement conduire notre discipline pour parvenir à cette grande unification.

Chapitre 7

La Délivrance de la Sujétion au Corps

Une fois que nous avons reconnu dans notre intellect que les apparences ne sont pas la Vérité, que le moi n'est pas le corps ni la vie ni le mental et que ceux-ci sont seulement des formes du moi, notre premier pas sur la voie de la connaissance devra consister à rectifier les relations pratiques de notre mental avec la vie et le corps afin qu'il puisse arriver à une relation juste avec le Moi. Le moyen le plus simple est d'user d'un procédé qui nous est déjà familier puisqu'il a joué un grand rôle dans notre étude du Yoga des Œuvres ; c'est de créer une séparation entre la Prakriti et le Pourousha. Le Pourousha, ou âme qui sait et commande, s'est trouvé pris dans les opérations de sa force exécutive consciente, si bien qu'il s'identifie faussement à l'opération physique de cette force que nous appelons le corps ; il oublie sa propre nature d'âme qui sait et qui commande ; il croit que son mental et son âme sont soumis à la loi et au fonctionnement du corps ; il oublie qu'il est beaucoup d'autres choses encore et tellement plus grand que la forme physique ; il oublie que le mental est vraiment plus grand que la matière et ne devrait pas se soumettre à ses obscurcissements, ses réactions, ses habitudes d'inertie et ses habitudes d'incapacité ; il oublie qu'il est plus grand même que le mental, qu'il est un Pouvoir capable de soulever l'être mental au-dessus de lui-même — qu'il est le Maître, le Transcendant, et qu'il n'est pas convenable pour le Maître d'être l'esclave de ses propres opérations, pour le Transcendant d'être emprisonné dans une forme qui n'est qu'un souffle au sein de son être. Tous ces oublis doivent être guéris par le Pourousha ; il doit se souvenir de sa vraie nature, et tout d'abord se souvenir que le corps n'est qu'une des opérations de Prakriti.

Nous disons donc au mental : “Ce corps est une opération de Prakriti, ce n'est ni toi-même ni moi-même ; détache-toi de cela.” Si nous essayons, nous nous apercevrons que le mental a un pouvoir de détachement, qu'il peut se retirer du corps, non seulement en idée mais en acte, physiquement pour ainsi dire, ou plutôt vitalement. Ce détachement mental doit être renforcé par une certaine attitude d'indifférence vis-à-vis des choses du corps : nous ne devons pas accorder une importance essentielle à son sommeil ni à sa veille, à son mouvement ni à son repos, à sa douleur ni à son plaisir, à sa bonne ni à sa mauvaise santé, à sa vigueur ni à sa fatigue, à son confort ni à son inconfort, à ce qu'il mange ni à ce qu'il boit. Cela ne veut pas dire que nous ne garderons pas le corps en bon état autant que nous le pouvons ; nous ne devons pas tomber dans un ascétisme violent ni dans une négligence absolue

de la forme physique. Mais nous ne devons pas non plus être affectés mentalement par la faim ni la soif, le manque de confort ni la mauvaise santé, ni attacher aux choses du corps l'importance que l'homme physique et vital y attache, ou, en tout cas, n'y accorder qu'une importance tout à fait secondaire et purement instrumentale. Il ne faut pas non plus laisser cette importance instrumentale prendre les proportions d'une nécessité ; par exemple, nous ne devons pas nous imaginer que la pureté du mental dépend de ce que nous mangeons ou buvons, bien que, à un certain stade, certaines restrictions de nourriture et de boisson soient utiles à notre progrès intérieur ; par contre, nous ne devons pas persister à croire que la sujétion du mental ou même de la vie à la nourriture solide ou liquide soit autre chose qu'une habitude ou une relation coutumière que la Nature a établie entre ces principes. En fait, par une habitude contraire ou en établissant une relation nouvelle, la nourriture que nous prenons peut être réduite à un minimum sans que la vigueur mentale ou vitale en soit le moins du monde réduite ; au contraire, on peut même, par un développement judicieux, entraîner le mental et le vital à trouver un potentiel de vigueur plus grand en leur apprenant à faire appel aux fontaines secrètes d'énergie mentale et vitale avec lesquelles ils ont une connexion, au lieu de s'en remettre à l'aide mineure que donnent les aliments physiques. Quoi qu'il en soit, cet aspect de la discipline relève plutôt du yoga de la perfection de soi ; pour notre dessein actuel, le point important est que le mental renonce à s'attacher aux choses du corps ou à dépendre d'elles.

Ainsi discipliné, le mental apprendra graduellement à adopter l'attitude vraie vis-à-vis du corps, c'est-à-dire l'attitude du Pourousha. Tout d'abord, il saura que le Pourousha mental est le soutien du corps et non, d'aucune façon, le corps lui-même ; car le Pourousha est tout autre que l'existence physique qu'il soutient par le mental à l'aide de l'action de la force vitale. Cette attitude vraie finira par devenir tellement normale pour tout l'être, que nous en viendrons à sentir ce corps comme quelque chose d'extérieur et de détachable, tel le costume que nous portons ou l'instrument que nous tenons à la main. Nous pouvons même en venir à sentir que le corps est inexistant, en un sens, ou qu'il n'a d'existence que comme une sorte d'expression partielle de notre force vitale et de notre mentalité. Ces expériences sont le signe que le mental a pris une position correcte vis-à-vis du corps, qu'il change son point de vue faux, sa mentalité obsédée et capturée par les sensations physiques, pour le point de vue de la vraie vérité des choses.

Deuxièmement, en ce qui concerne les mouvements et les expériences du corps, le mental finira par comprendre que le Pourousha en lui est, d'abord, le témoin et l'observateur des mouvements, puis celui qui connaît ou perçoit les expériences. Il cessera de considérer dans sa pensée et de sentir dans ses

sensations que ces expériences ou ces mouvements sont siens ; il les considérera et les sentira, au contraire, comme n'étant pas siens, comme des opérations de la Nature gouvernées par les modes de la Nature et par l'interaction de ces modes. Ce détachement peut devenir si normal et être poussé si loin qu'il se produira une sorte de division entre le corps et le mental, celui-ci observant et sentant la faim, la soif, la douleur, la fatigue, la dépression de l'être physique, etc., comme si elles étaient les expériences d'une autre personne avec laquelle il a un rapport si intime qu'il perçoit tout ce qui se passe en elle. Cette division est un grand moyen, un grand pas vers la maîtrise ; car le mental finit par observer les choses, d'abord sans être dominé par elles, et finalement sans en être le moins du monde affecté, calmement, avec une claire compréhension, mais aussi un parfait détachement. C'est la libération initiale de l'être mental et de sa sujétion au corps, car, si l'on met régulièrement en pratique une connaissance correcte, la libération suit inévitablement.

Finalement, le mental apprendra que le Pourousha du mental est le maître de la Nature et que sa sanction est nécessaire aux mouvements de la Nature. Il découvrira qu'en tant que donneur de sanction, le Pourousha peut retirer le fiat originel qu'il avait donné aux habitudes précédentes de la Nature et que, finalement, l'habitude cessera ou changera dans le sens indiqué par la volonté du Pourousha — peut-être pas immédiatement, car les conséquences de l'ancienne sanction persistent avec toute l'obstination du Karma passé de la Nature, jusqu'à ce que celui-ci soit finalement épuisé ; et tout dépend aussi de la force de l'habitude et de l'idée de nécessité fondamentale que le mental y attachait avant, mais si ce n'est pas l'une de ces habitudes fondamentales que la Nature a établies pour les relations du mental, de la vie et du corps, et si l'ancienne sanction n'est pas renouvelée par le mental ou que l'habitude ne soit pas volontairement encouragée, le changement finira par se produire. Même l'habitude de la faim et de la soif peut être diminuée, inhibée, écartée ; l'habitude de la maladie, de même, peut être diminuée et graduellement éliminée ; et entre-temps, le pouvoir mental de rectifier les désordres du corps, soit par une manipulation consciente de la force vitale, soit par un simple fiat mental, augmentera considérablement. Par un procédé analogue, on peut rectifier l'habitude de la nature corporelle d'associer certaines formes ou certains degrés d'activité à une tension, une fatigue, une incapacité, et le pouvoir, la liberté, la rapidité, l'efficacité du travail physique ou mental que l'on peut obtenir de cet instrument corporel peuvent être merveilleusement augmentés — doublés, triplés, décuplés.

Cet aspect de la méthode relève plutôt du yoga de la perfection de soi à proprement parler ; mais il est bon d'y faire brièvement allusion ici, d'une part parce que nous posons ainsi la base de ce que nous aurons à dire pour la

perfection de soi, autre partie du yoga intégral, et d'autre part, parce qu'il est nécessaire de corriger les notions fausses popularisées par la science matérialiste. Selon cette science, l'état mental et physique "normal" et les relations entre mental et le corps telles qu'elles ont été pratiquement établies par notre évolution passée sont les conditions vraies, naturelles et saines, et tout autre état, tout ce qui est contraire à ces conditions, est morbide et faux, une hallucination, une illusion trompeuse et une démence. Inutile de dire que la science elle-même ne tient nul compte de ce principe conservateur quand, avec tant de diligence et de succès, elle s'applique à améliorer les opérations normales de la Nature physique pour la plus grande maîtrise de la Nature par l'homme. Qu'il suffise de dire ici, une fois pour toutes, qu'un changement dans l'état mental et physique, un changement dans les relations du mental et du corps qui augmente la pureté et la liberté de l'être, qui apporte une joie, une paix claire et multiplie le pouvoir du mental sur lui-même et sur les fonctions physiques, bref, qui donne à l'homme une plus grande maîtrise de sa propre nature, n'est évidemment pas morbide et ne peut pas être considéré comme une hallucination ni comme une illusion trompeuse puisque ses effets sont patents et positifs. En fait, c'est là simplement un progrès délibéré de la Nature dans son évolution individuelle, une évolution qu'elle accomplira en tout cas ; mais là, elle choisit d'utiliser la volonté humaine comme agent principal, puisque son but essentiel est de mener le Pourousha à la maîtrise consciente de la Nature.

Ceci dit, ajoutons que, pour le développement de la voie de la connaissance proprement dite, la perfection du mental et du corps n'ont aucune importance, ou n'ont qu'une importance secondaire. La seule chose nécessaire est de sortir de la Nature et de s'élever au Moi par les moyens les plus rapides ou les méthodes les plus radicales et les plus efficaces possible ; et la méthode que nous décrivons, bien qu'elle ne soit pas la plus rapide, est d'une efficacité tout à fait radicale. Mais ici se pose la question de l'action physique ou de l'inaction physique. Généralement, il est admis que le yogi doit se retirer de l'action autant qu'il le peut, et surtout que trop d'activités est un empêchement parce qu'elles tirent les énergies au-dehors. Jusqu'à un certain point, c'est vrai ; notons en outre que quand le Pourousha mental prend l'attitude du pur témoin et observateur, une certaine tendance au silence, à la solitude, au calme physique et à l'inaction corporelle se met à croître dans l'être. Tout est pour le mieux, cependant, tant que ceci ne s'accompagne pas d'inertie, d'incapacité ni de répugnance à l'action ; en un mot, tant que ne se développe pas un état tâmasique. Le pouvoir de ne rien faire — à ne pas confondre avec l'indolence ou l'incapacité d'agir, ni avec l'aversion pour l'action et l'attachement à l'inaction — est un grand pouvoir et une grande maîtrise ; le pouvoir de s'arrêter absolument d'agir est aussi

nécessaire au jnânayogi que le pouvoir de cesser absolument de penser, ou que le pouvoir de rester indéfiniment dans une solitude et un silence complets, ou que le pouvoir de calme immuable. Quiconque n'est pas prêt à embrasser ces états, n'est pas prêt non plus au chemin qui mène à la connaissance suprême ; quiconque n'est pas capable de s'en approcher n'est pas encore apte à l'acquisition suprême.

Ajoutons, toutefois, qu'il suffit d'en avoir le pouvoir ; l'abstention de toute action physique n'est pas indispensable, l'aversion pour l'activité mentale ou corporelle n'est pas désirable. Le chercheur de l'état de connaissance intégrale doit non seulement être libre de l'attachement à l'action, mais libre de l'attachement à l'inaction. Et surtout, il doit surmonter toute tendance à l'inertie pure et simple, mentale, vitale ou corporelle ; si l'on s'aperçoit que cette habitude grandit dans la nature, il faut se servir de la volonté du Pourousha pour la chasser. Finalement, vient un état où la vie et le corps accomplissent la volonté du Pourousha mental comme de simples instruments, sans aucune tension ni attachement, sans se jeter dans l'action avec l'énergie inférieure, avide et souvent fiévreuse qui leur est naturelle dans leur fonctionnement ordinaire ; ils finissent par travailler comme travaillent les forces de la Nature, sans agitation, sans fatigue laborieuse ni toutes les réactions caractéristiques de la vie dans le corps quand elle n'est pas encore maîtresse du physique. Quand on parvient à cette perfection, agir ou ne pas agir n'a plus d'importance, puisque ni l'action ni l'inaction ne gênent la liberté de l'âme ni ne la détournent de son élan vers le Moi ou de sa position en le Moi. Mais cet état de perfection n'arrive que plus tard dans le yoga ; jusque-là, la loi de la modération préconisée par la Guîtâ est la meilleure pour nous ; trop d'activité mentale ou physique n'est donc pas bon, puisque l'excès détourne trop d'énergie et réagit défavorablement sur la condition spirituelle ; trop peu d'activité n'est également pas bon, puisque l'insuffisance conduit à une habitude d'inaction et même à une incapacité qu'il est difficile, après, de surmonter. Pourtant, des périodes de calme absolu, de solitude et de cessation de tout travail sont hautement recommandables ; il faut se les ménager aussi souvent que possible pour que l'âme puisse se retirer en elle-même, ce qui est indispensable à la connaissance.

Puisque nous parlons du corps, nous devons aussi parler du prâna ou énergie de vie. À toutes fins pratiques, nous devons faire une distinction entre l'énergie de vie telle qu'elle agit dans le corps, ou prâna physique, et l'énergie de vie telle qu'elle agit comme support des activités mentales, ou prâna psychique.

En effet, nous menons toujours une double vie, mentale et physique, et la même énergie de vie agit d'une façon différente et revêt un aspect différent

suivant qu'elle se prête à l'une ou à l'autre. Dans le corps, c'est elle qui produit les réactions de faim, de soif, de fatigue, de santé, de maladie, de vigueur physique, etc., c'est-à-dire les expériences vitales de la forme physique. Car le corps grossier de l'homme n'est pas comme la pierre ni la terre ; c'est une combinaison de deux "enveloppes" [Kôsha], l'enveloppe vitale et l'enveloppe dite "alimentaire" ; sa vie est faite de l'interaction constante de ces deux enveloppes. Pourtant, l'énergie de vie et la forme physique sont deux choses différentes, et quand le mental se retire de son absorbante perception du corps, il devient de plus en plus sensible au prâna et à son action dans l'instrument corporel ; on peut alors observer ses opérations et les maîtriser de plus en plus. Pratiquement, si l'on se retire du corps, on se retire aussi de l'énergie de vie physique, quelle que soit la distinction que nous fassions entre l'un et l'autre et même si nous sentons l'énergie de vie plus proche de nous que l'instrument purement physique. En fait, on ne conquiert complètement le corps que quand on a conquis l'énergie de vie physique.

Une fois surmonté l'attachement au corps et à ses œuvres, l'attachement à la vie dans le corps est surmonté. Car, lorsque nous sentons que l'être physique n'est pas nous-mêmes, mais simplement un habit et un instrument, la répulsion pour la mort du corps, instinct si fort et si véhément dans l'homme vital, doit nécessairement s'atténuer et peut être rejetée. Rejetée, elle doit l'être et l'être complètement. La peur de la mort et l'aversion pour la cessation du corps sont le stigmate laissé sur l'être humain par son origine animale. Cette marque doit être totalement effacée.

Chapitre 8

La Délivrance de la Sujétion au Cœur et au Mental

Dans son ascension, l'âme doit non seulement se séparer de la vie dans le corps, mais aussi de l'action de l'énergie de vie dans le mental ; elle doit obtenir que le mental en tant que représentant du Pourousha reconnaisse : "Je ne suis pas la vie ; la vie n'est pas le moi du Pourousha, mais seulement l'une des opérations de Prakriti." Les caractéristiques de la Vie sont l'action et le mouvement, une tension pour atteindre, absorber, assimiler ce qui est extérieur à l'individu, enfin un principe de satisfaction, ou d'insatisfaction, dans ce qu'elle saisit ou ce qui vient à elle, et qui est lié au phénomène universel d'attraction et de répulsion. Ces trois caractéristiques se retrouvent partout dans la Nature, parce que la Vie est partout dans la Nature. Mais en nous, êtres mentaux, ces principes se voient attribuer une valeur mentale différente suivant le mental qui les perçoit et les accepte. Ils prennent la forme de l'action, du désir, de la sympathie et de l'antipathie, du plaisir et de la souffrance. Le prâna est partout en nous, soutenant non seulement l'action de notre corps, mais celle de notre mental sensoriel, de notre mental émotif, de notre mental pensant, et, en y introduisant sa propre loi, ou dharma, il trouble, limite, jette la discorde dans leur fonctionnement véritable et crée l'impureté des choses qui ne sont pas à leur place, la confusion et l'embrouillement qui font tout le mal de notre existence psychologique. Au milieu de cette confusion, une seule loi semble régner : la loi du désir. De même que l'Être divin universel, qui embrasse tout et possède tout, agit, se meut et jouit pour la pure satisfaction de la Félicité divine, de même la vie individuelle agit, bouge, jouit et souffre pour la principale satisfaction du désir. Par conséquent, l'énergie de vie psychique se présente à notre expérience comme une sorte de mental de désir que nous devons conquérir si nous voulons revenir à notre vrai moi.

Le désir est tout à la fois le mobile de nos actes, le levier de notre accomplissement et le fléau de notre existence. Si notre mental sensoriel, notre mental émotif et notre mental pensant pouvaient agir indépendamment des intrusions et des importations de l'énergie de vie, et si l'on pouvait obliger cette énergie à obéir à leur fonctionnement véritable au lieu de la laisser imposer son joug à notre existence, tous les problèmes humains arriveraient harmonieusement à leur juste solution. La vraie fonction de l'énergie de vie est de faire ce que le principe divin en nous lui ordonne de faire, de chercher à atteindre ce qui lui est donné par le Divin intérieur et d'en jouir, mais pas du tout de désirer. La vraie fonction du mental sensoriel est

d’être ouvert passivement, lumineusement, aux contacts de la Vie et de transmettre à la fonction supérieure ses sensations, leur *rassa* ou goût vrai, le principe de félicité qu’elles contiennent ; mais parce qu’il s’y mêle les attractions et les répulsions, les acquiescements et les refus, les satisfactions et les insatisfactions, les capacités et les incapacités de l’énergie de vie dans le corps, le mental sensoriel est d’abord limité dans son champ d’action, puis forcé, dans ces limites, de s’associer à toutes les discordes de la vie dans la matière. Il devient un instrument de plaisir et de peine au lieu d’être un instrument de la félicité de l’existence.

De même, le mental émotif est obligé d’enregistrer toutes ces discordes, il est lui-même soumis à leurs réactions émotives et devient un champ de bataille où s’entrechoquent la joie et la douleur, l’amour et la haine, la colère, la peur, la lutte, l’aspiration, le dégoût, les sympathies et les antipathies, l’indifférence, le contentement et le mécontentement, les espoirs, les déceptions, la gratitude, la vengeance et tout l’énorme jeu de passions qui fait le drame de la vie dans le monde. Ce chaos, nous l’appelons notre âme. Mais l’âme réelle, la vraie entité psychique, que nous voyons rarement pour la plupart et que seule une petite minorité dans l’humanité a cultivée, est un instrument d’amour pur, de joie et d’aspiration lumineuse à la fusion et à l’unité avec Dieu et nos semblables. Cette entité psychique est recouverte par le jeu du prâna mentalisé ou mental de désir, que nous prenons pour l’âme ; le mental émotif est incapable de refléter l’âme réelle en nous, le Divin dans nos cœurs ; au lieu de l’âme, il est obligé de refléter le mental de désir.

De même encore, la vraie fonction du mental pensant est d’observer, de comprendre, de juger avec la joie impartiale de la connaissance et de s’ouvrir aux messages et aux illuminations qui filtrent à travers tout ce qu’il observe et tout ce qui est encore caché pour lui, mais qui progressivement doit se révéler — messages et illuminations qui secrètement jaillissent en éclair de l’Oracle divin dissimulé dans la lumière au-dessus du mental et qui semblent descendre par le mental intuitif ou monter de la vision du cœur. Mais il ne peut pas remplir correctement ses fonctions, parce qu’il est chevillé aux limitations de l’énergie de vie dans les sens, aux discordes des sensations et des émotions, aux limitations de ses propres préférences intellectuelles, de son inertie, sa tension, son entêtement, qui sont les formes que prend en lui l’intrusion de ce mental de désir ou prâna psychique. Notre conscience mentale tout entière, comme il est dit dans l’Oupanishad, est tissée de toutes pièces par les fils et les courants de ce prâna, cette énergie de vie qui se démène et limite, saisit et manque, désire et souffre ; or, c’est seulement en la purifiant que nous pouvons connaître et posséder notre moi réel et éternel.

Il est vrai que la source de tout ce mal est le sens de l’ego et que le siège conscient du sens de l’ego est le mental lui-même ; mais, en fait, le mental

conscient ne fait que réfléchir un ego déjà tout créé dans le mental subconscient des choses, un ego qui est l'âme muette de la pierre et de la plante, présent en tout corps et en toute vie et qui, finalement, est délivré, éveillé, doté d'une voix par le mental conscient, mais qui n'est pas originellement créé par lui. Puis, au cours de cette procession ascendante, c'est l'énergie de vie qui est devenue le nœud obstiné de l'ego, c'est le mental de désir qui refuse de desserrer le nœud alors même que l'intellect et le cœur ont découvert la cause de leurs maux et qu'ils seraient bien contents de s'en défaire ; car le prâna en eux est l'Animal qui se révolte, qui obscurcit et trompe leur connaissance et subjugue leur volonté par son refus.

Le Pourousha mental doit donc se séparer de toute identification ou association avec le mental de désir. Il doit dire : "Je ne suis pas cette chose qui lutte et qui souffre, qui s'afflige et se réjouit, qui aime et hait, qui espère et est déçue, qui est en colère et effrayée, joyeuse et déprimée, ce jouet des bonnes ou mauvaises humeurs vitales et des émotions passionnées — ce sont simplement des opérations et des habitudes de la Prakriti dans le mental sensoriel et émotif." Dès lors, le mental se retire de ses émotions et, devant elles comme devant les mouvements et les expériences du corps, devient l'observateur ou le témoin. Là aussi, il se produit un clivage intérieur. D'un côté, le mental émotif où ces humeurs et ces passions continuent de se dérouler suivant l'habitude des modes de la Nature et, de l'autre, le mental observateur qui les regarde, les étudie et les comprend, mais reste détaché. Il les observe comme l'action d'une pièce sur une scène mentale, avec des personnages autres que lui-même ; d'abord, il regarde avec intérêt et une sorte d'habitude qui le fait retomber dans l'identification, puis avec un calme et un détachement complets, et finalement, ayant atteint non seulement le calme mais la pure félicité de sa propre existence silencieuse, il voit avec un sourire leur irréalité comme on regarde les joies et les chagrins imaginaires d'un enfant qui joue et se perd en son jeu. Ensuite, il s'aperçoit qu'il est le maître et le donneur de sanction, et qu'en retirant son consentement, il peut faire cesser le jeu. Quand la sanction est retirée, un autre phénomène important se produit ; le mental émotif devient normalement calme, pur, libre de ces réactions, et même quand elles viennent, elles ne se lèvent plus du dedans, mais semblent tomber sur lui comme des impressions du dehors auxquelles quelque fibre en lui est encore susceptible de répondre ; mais cette habitude même de répondre s'efface peu à peu et, avec le temps, le mental émotif est entièrement libéré des passions auxquelles il avait renoncé. L'espoir et la peur, la joie et le chagrin, la sympathie et l'antipathie, l'attirance et la répugnance, le contentement et le mécontentement, le bonheur et la dépression, l'horreur, la colère, la peur, le dégoût et la honte, et les passions de l'amour et de la haine, quittent pour toujours l'être psychique

libéré.

Mais qu'est-ce qui les remplace? Ce peut être, si telle est notre volonté, une indifférence, un calme et un silence complets. Et c'est un stade par lequel l'âme doit généralement passer, mais ce n'est pas le but final que nous nous proposons, car le Pourousha devient aussi le maître qui veut, et sa volonté est de remplacer la fausse jouissance par la vraie jouissance de l'existence psychique. Ce qu'il veut, la Nature l'exécute. Ce qui était un tissu de désir et de passion, il le change en la réalité d'un amour, d'une joie et d'une unité pures, égales et calmement intenses. L'âme véritable émerge et prend la place laissée vacante par le mental de désir. Vidée et nettoyée, la coupe s'emplit du vin d'amour et de délice divins au lieu du poison doux et amer de la passion. Les passions, même la passion du bien, travestissent la nature divine. La passion de la pitié et ses éléments impurs de répulsion physique et d'incapacité émotive de supporter la souffrance d'autrui doit être rejetée et remplacée par la haute compassion divine qui voit, qui comprend, qui accepte le fardeau des autres et a la force d'aider et de guérir, non pas avec une volonté égoïste et une révolte contre la souffrance du monde ni des accusations ignorantes contre la loi des choses et contre leur source, mais avec la lumière, la connaissance et comme un instrument du Divin et de Son émergence ici-bas. De même, l'amour qui désire et accapare, qui est agité par la joie et secoué par le chagrin, doit être rejeté et remplacé par un amour égal qui embrasse tout, un amour exempt de toutes ces impuretés et qui ne dépend point des circonstances, qui n'est pas altéré par la réponse ni par l'absence de réponse. Nous procéderons de même avec tous les mouvements de l'âme ; mais nous en reparlerons plus tard quand nous étudierons le yoga de la perfection de soi.

Ce que nous avons dit de l'action et de l'inaction s'applique également à la double possibilité de calme et d'indifférence, d'une part, ou de joie et d'amour actifs d'autre part. L'égalité et non l'indifférence, telle est la base. Une endurance égale, une indifférence impartiale, une calme soumission aux causes de la joie et de la peine sans la moindre réaction de peine ni de joie, sont la préparation et la base négative de l'égalité ; mais l'égalité n'est pas complète tant qu'elle n'a pas pris sa forme positive d'amour et de félicité.

Le mental sensoriel doit trouver partout l'égal *rassa* [*rassa* : goût, saveur — ce qui, dans les choses, est la cause de la jouissance et de la joie.] de la Toute-Beauté ; le cœur, trouver partout l'égal amour et l'ânanda en tous ; le prâna psychique, trouver partout la jouissance de ce *rassa,* de cet amour et cet ânanda. Cependant, il s'agit là de la perfection positive qui suit la libération ; tandis que notre premier objectif sur le chemin de la connaissance est plutôt la libération elle-même qui vient du détachement du mental de désir et du renoncement à ses passions.

Le mental de désir, également, doit être rejeté de l'instrument de pensée ; la meilleure façon d'y parvenir est de détacher le Pourousha de la pensée et des opinions. Déjà, nous avons eu l'occasion d'en parler à propos de la purification intégrale de l'être. En fait, tout le processus de la connaissance que nous décrivons ici se ramène à une méthode de purification et de libération qui conduit à une connaissance de soi entière et ultime, la connaissance de soi progressive étant elle-même l'instrument de la purification et de la libération. La méthode à suivre vis-à-vis du mental pensant sera donc la même que pour le reste de l'être. Le Pourousha, après s'être servi du mental pensant pour se libérer de l'identification avec la vie et le corps et avec le mental de désir, de sensations et d'émotions, fermera le cercle et s'en prendra au mental pensant lui-même — il dira : “Ceci non plus, je ne le suis pas ; je ne suis ni la pensée ni le penseur ; toutes ces idées, ces opinions, spéculations, efforts de l'intellect, ces prédilections, préférences, dogmes, doutes, corrections de soi, ne sont pas moi ; tout cela n'est qu'une opération de Prakriti qui a lieu dans le mental pensant.” Une division se crée ainsi entre le mental qui pense et veut, et le mental qui observe ; le Pourousha devient un simple témoin ; il voit, il comprend le processus et les lois de sa pensée, mais en reste détaché. Enfin, puisqu'il est le maître de la sanction, il retire son consentement passé à ce courant de fond enchevêtré qui actionne le mental et l'intellect raisonnant et il les oblige l'un et l'autre à mettre fin à leurs importunités. Il devient libre de la sujétion au mental pensant et capable d'un silence total.

Pour la perfection, il est nécessaire aussi que le Pourousha reprenne sa position de seigneur de la Nature et qu'il ait la volonté de remplacer ce courant de fond mental et l'intellect par la haute illumination d'une pensée consciente de la vérité. Mais le silence est nécessaire ; c'est dans le silence et non dans la pensée que nous découvrirons le Moi, que nous prendrons conscience du Moi au lieu de le concevoir seulement, et que nous nous retirerons du Pourousha mental pour entrer en cela qui est la source du mental. Mais pour ce retrait, une dernière libération est nécessaire : la délivrance du sens de l'ego dans le mental.

Chapitre 9

La Délivrance de l'Ego

Former un ego mental et vital lié à l'existence du corps, tel a été le premier et grand labeur de la Vie cosmique dans son évolution progressive ; c'est le moyen qu'elle a trouvé pour créer, à partir de la matière, un individu conscient. La dissolution de cet ego limitatif est la condition essentielle, le moyen nécessaire pour que cette Vie cosmique puisse elle-même parvenir à sa fructification divine, car c'est de cette seule façon que l'individu conscient peut trouver son Moi transcendant, sa vraie Personne. Ce double mouvement de formation puis de dissolution de l'ego est généralement décrit comme une chute et une rédemption, ou comme une création et une destruction — la flambée d'une lumière et son extinction, ou la formation d'un petit moi temporaire et irréel, puis la délivrance en l'éternelle largeur de notre vrai Moi. En effet, la pensée humaine se partage entre deux opposés extrêmes : l'un, mondain et pragmatique, considère la satisfaction du sens de l'ego mental, vital et physique de l'individu ou de la collectivité comme le but de la vie et ne voit pas plus loin ; tandis que l'autre, spirituel, philosophique ou religieux, considère la conquête de l'ego dans l'intérêt de l'âme, de l'esprit ou de quelque ultime entité, comme la seule chose qui vaille suprêmement d'être accomplie. Mais même dans le camp de l'ego, deux attitudes divergentes séparent les tenants de la théorie mondaine ou matérialiste de l'univers. Les uns considèrent l'ego mental comme une création de notre mentalité qui sera dissoute avec la dissolution du mental, à la mort du corps la seule vérité durable est la Nature éternelle et son œuvre dans l'espèce (celle-ci ou une autre) et ce sont ses desseins qui doivent être poursuivis et non les nôtres. L'accomplissement de l'espèce ou de l'ego collectif, et non celui de l'individu, telle doit être la règle directrice de la vie. Les autres, d'une tendance plus vitaliste, considèrent l'ego conscient comme le suprême accomplissement de la Nature, si éphémère soit-il, et l'ennoblissent en en faisant un représentant humain de la Volonté d'être, estimant que sa grandeur et sa satisfaction sont le suprême but de notre existence. Dans les systèmes plus nombreux qui s'appuient sur une pensée religieuse ou quelque discipline spirituelle, nous retrouvons une divergence correspondante. Le bouddhiste nie l'existence d'un moi réel ou ego, il ne reconnaît pas d'Être universel ni transcendant. L'adwaïtin, de son côté, déclare que l'âme, individuelle en apparence, n'est pas autre chose que le Moi suprême ou Brahman ; son individualité est une illusion ; se débarrasser de l'existence individuelle est la seule vraie délivrance. D'autres systèmes, en contradiction

formelle avec ce point de vue, affirment la durée éternelle de l'âme humaine en qui ils voient une base de la conscience multiple de l'Un au sein de l'Un, ou une entité dépendante bien que séparée de l'Un, et en tout cas une existence constante, réelle, impérissable.

Parmi ces opinions variées et contradictoires, le chercheur de Vérité doit décider par lui-même quelle sera la Connaissance valable pour lui. Mais si notre but est une délivrance spirituelle ou un accomplissement spirituel, il est indispensable de dépasser ce petit moule de l'ego. L'égoïsme humain et sa satisfaction n'apportent aucune culmination divine, aucune délivrance divine. Une certaine purification de l'égoïsme est nécessaire, fût-ce pour le progrès éthique et l'élévation éthique, ou pour le bien social, la perfection sociale ; elle est encore plus indispensable pour la paix, la pureté et la joie intérieures. Mais une délivrance bien plus radicale encore est nécessaire, non seulement de l'égoïsme mais de l'idée d'ego et du sens de l'ego, si nous voulons élever la nature humaine à la nature divine. L'expérience montre que, dans la mesure où nous nous délivrons de l'ego mental et vital et de ses limitations, nous possédons une vie plus vaste, une existence plus large, une conscience plus haute, un état d'âme plus heureux, et même une connaissance, un pouvoir, un champ d'action plus étendus. Même si nous acceptons la philosophie la plus mondaine et que nous cherchions la plénitude, la perfection et la satisfaction de l'individu, nous y arriverons beaucoup mieux en trouvant la liberté dans un moi plus haut et plus large qu'en satisfaisant le petit ego. Il n'est point de bonheur dans la petitesse de l'être, dit l'Écriture ; l'être large apporte le bonheur. Essentiellement l'ego est une petitesse d'être ; il produit une contraction de la conscience et, par cette contraction, une limitation de la connaissance, une ignorance paralysante ; il amène un emprisonnement, une diminution de pouvoir, et, par cette diminution, l'incapacité et la faiblesse ; il crée une scission dans l'unité et, par cette scission, la désharmonie et le manque de sympathie, d'amour et de compréhension ; il entraîne une inhibition ou une fragmentation de la joie d'être et, par cette fragmentation, la douleur et le chagrin. Pour recouvrer ce que nous avons perdu, nous devons nous échapper des mondes de l'ego. L'ego doit disparaître en l'impersonnalité ou se fondre en un “Je” plus large — il doit se fondre en l'immensité du “Je” cosmique qui contient tous ces “moi” plus petits, ou en le Transcendant dont le Moi cosmique lui-même n'est qu'une image amoindrie.

Mais ce Moi cosmique est spirituel, tant en essence qu'en expérience ; il ne faut pas le confondre avec quelque existence collective ni quelque âme de groupe, ni avec la vie et le corps d'une société humaine, ni même avec l'espèce humaine tout entière. La subordination de l'ego au progrès et au bonheur de l'espèce humaine est, de nos jours, l'une des idées favorites de la

pensée et de l'éthique du monde ; mais c'est un idéal mental et moral, non un idéal spirituel. Car le progrès de l'espèce est fait d'une série de vicissitudes mentales, vitales et physiques constantes ; il n'a pas de contenu spirituel stable et n'offre aucune base solide à l'âme de l'homme. La conscience de l'humanité collective est seulement la somme des ego individuels, ou une version plus large et plus complète de l'ego individuel. Faite de la même substance, coulée dans le même moule de la nature, elle ne recèle pas une lumière plus grande, pas une perception d'elle-même plus éternelle, pas une source plus pure de paix, de joie et de délivrance. Au contraire, elle est encore plus torturée, plus tourmentée et obscurcie, et certainement plus vague, plus confuse et moins apte au progrès que l'ego individuel. À cet égard, l'individu est plus grand que la masse et l'on ne peut pas le sommer de subordonner ses possibilités plus lumineuses à cette obscure entité. Si la lumière, la paix, la délivrance et une existence meilleure doivent venir, il faut qu'elles descendent dans l'âme, qu'elles viennent de quelque chose de plus vaste que l'individu, mais aussi de quelque chose de plus haut que l'ego collectif. L'altruisme, la philanthropie, le service de l'humanité sont, en soi, un idéal mental ou moral, non une loi de la vie spirituelle. Si, au but spirituel, vient s'ajouter une impulsion à l'abnégation du moi personnel ou à servir l'humanité ou le monde dans son ensemble, cette impulsion ne vient pas de l'ego ni du sens collectif de l'espèce, mais de quelque chose de plus occulte et de plus profond qui transcende l'un et l'autre ; car elle se fonde sur le sens du Divin en tout, et ce n'est pas pour l'amour de l'ego ni de l'espèce qu'elle œuvre, mais pour l'amour du Divin et de ses desseins en la personne collective, le groupe ou l'homme en général. C'est cette Source transcendante que nous devons rechercher et servir, cet être, cette conscience plus vastes ; l'espèce et l'individu sont seulement des termes mineurs de son existence.

Certes, derrière l'impulsion pragmatique se cache une vérité qu'une spiritualité exclusive et partiale a tendance à méconnaître et à nier ou à rabaisser, à savoir que l'individu et l'univers sont des termes de cet Être plus haut et plus vaste, et donc que leur accomplissement aussi doit avoir quelque place réelle dans l'Existence suprême. Derrière eux, il doit y avoir quelque haut dessein de la Sagesse et de la Connaissance suprêmes, quelque note éternelle de la suprême Félicité ; ils ne peuvent pas avoir été créés et n'ont pas été créés en vain. Mais la perfection et la satisfaction de l'humanité, comme celles de l'individu, ne peuvent s'atteindre et se fonder solidement que sur une vérité et une justice plus éternelles, encore jamais saisies. Termes mineurs d'une Existence plus grande, ils ne trouveront leur plénitude que quand ils connaîtront et posséderont ce dont ils sont les termes. Le plus grand service que nous puissions rendre à l'humanité, le fondement le plus sûr de

son vrai progrès, de son bonheur et de sa perfection, est donc de préparer ou de trouver le chemin par lequel l'homme individuel ou collectif pourra transcender l'ego et vivre en son vrai moi, délivré de l'ignorance, de l'incapacité, de la désharmonie et de la douleur. C'est en cherchant l'éternel, non en restant prisonnier de la lente évolution collective de la Nature, que nous parviendrons même le mieux au but collectif et altruiste que la pensée et l'idéalisme modernes proposent à notre évolution. Mais c'est un but secondaire. Trouver, connaître et posséder l'existence divine, la conscience et la nature divines, et vivre là pour le Divin, tel est notre vrai but et la seule perfection à laquelle nous devons aspirer.

C'est donc sur la voie des philosophies et des religions spirituelles, et non sur celle des doctrines matérialistes terre à terre, que le chercheur de la haute connaissance doit marcher, encore qu'il puisse avoir en vue un but plus riche et un dessein spirituel plus complet. Mais jusqu'où doit-il aller dans l'élimination de l'ego? Selon l'ancienne voie de la connaissance, nous devons éliminer le sens de l'ego qui s'attache au corps, à la vie et au mental et qui nous fait dire de l'un ou de l'autre, ou de tous : "Ceci est moi." Non seulement nous nous débarrassons du "moi" du travailleur, comme dans la voie des œuvres, et nous voyons que le Seigneur est la seule vraie source de toute œuvre et de tout consentement aux œuvres, et que Son pouvoir exécutif, la Nature, ou Sa suprême Shakti est le seul agent, l'unique travailleur, mais nous nous débarrassons aussi de ce sens de l'ego qui nous fait prendre les instruments ou les expressions de notre être pour notre vrai moi, notre esprit. Mais quand nous aurons fait tout cela, il restera encore quelque chose ; il restera le substratum de tout cela, le sens d'ensemble d'un "Je" séparé. Ce substratum d'ego est quelque chose de vague, d'indéfinissable, d'insaisissable ; il ne s'attache pas et n'a point besoin de s'attacher à quoi que ce soit de particulier pour dire "moi" ; il ne s'identifie pas à quelque chose de collectif ; c'est une sorte de forme ou de pouvoir fondamental du mental qui contraint l'être mental à sentir qu'il est un être indéfinissable peut-être, mais tout de même limité ; un être qui n'est pas le mental, pas la vie ni le corps, mais sous l'égide duquel leurs activités se déroulent dans la Nature. Les autres formes d'ego (mentales, vitales et corporelles) étaient une idée mitigée d'ego et un sens mitigé de l'ego qui avaient pour support le jeu de la Prakriti ; mais celui-ci est le pouvoir pur et fondamental de l'ego ; il a pour support la conscience du Pourousha mental. Et parce qu'il semble être au-dessus ou en arrière du jeu, et non dedans, parce qu'il ne dit pas : "Je suis le mental, la vie ou le corps", mais : "Je suis un être dont dépend l'action du mental, de la vie et du corps", nombreux sont ceux qui se croient libérés et qui prennent cet Ego insaisissable pour l'Un, le Divin, le vrai Pourousha, ou au minimum pour la vraie Personne en eux —

ils confondent l'indéfinissable et l'Infini. Mais tant que demeure ce sens fondamental de l'ego, la délivrance n'est pas absolue. La vie égoïste peut fort bien continuer avec ce support, même si sa force et son intensité sont réduites. S'il se produit une erreur d'identification, la vie de l'ego peut même, au contraire, sous ce prétexte, en avoir une intensité et une force d'autant plus exagérées. Et même si pareille erreur ne se produit pas, la vie de l'ego peut être plus large, plus pure, plus souple et la délivrance bien plus facile à atteindre et plus proche, mais ce n'est pas encore la délivrance définitive. Il est indispensable d'aller plus loin, de se débarrasser aussi de ce sens de l'ego, indéfinissable mais fondamental, et de revenir au Pourousha sur qui il s'appuie et de qui il est l'ombre ; l'ombre doit disparaître et, en disparaissant, révéler la substance limpide de l'Esprit.

Cette substance est le Moi de l'homme, que la pensée européenne appelle Monade et la philosophie indienne, Jîva ou Jîvâtman, l'entité vivante, le moi de la créature vivante. Ce Jîva n'est pas le sens mental de l'ego tel qu'il a été bâti par les opérations de la Nature pour ses desseins temporaires. Il n'est pas lié, comme le sont l'être mental, vital et physique, par les habitudes, les lois et les processus de la Nature. Le Jîva est un esprit ou un moi supérieur à la Nature. Il est vrai qu'il donne son consentement aux activités de la Nature, qu'il réfléchit ses humeurs et soutient le triple intermédiaire de la pensée, de la vie et du corps par lesquels la Nature projette ses activités sur la conscience de l'âme ; mais, essentiellement, il est une réflexion vivante ou une forme d'âme ou une création directement issue de l'Esprit universel et transcendant. L'Esprit, l'Un qui a reflété quelques-uns de ses modes d'être dans le monde et dans l'âme, est innombrable en tant que Jîva. Cet Esprit est le Moi même de notre moi, il est l'Un, le Très-Haut, le Suprême que nous devons réaliser, l'Existence infinie en laquelle nous devons entrer. Jusque-là, tous les instructeurs spirituels marchent de compagnie, tous sont d'accord pour dire que c'est là le suprême objet de la connaissance, des œuvres et de la dévotion, tous reconnaissent que pour atteindre ce but, le Jîva doit se libérer du sens de l'ego, qui fait partie de la Nature inférieure ou Mâyâ. Mais ici, ils se faussent compagnie et chacun va son chemin. Le moniste se met fixement en quête d'une connaissance exclusive et nous propose pour unique idéal le retour total, la perte, l'immersion ou l'extinction du Jîva en le Suprême. Le dualiste ou le moniste partiel se tourne vers le chemin de la dévotion et nous invite également à nous dépouiller de l'ego inférieur et de la vie matérielle, mais aussi à voir que la plus haute destinée de l'esprit dans l'homme n'est pas l'annihilation de soi du bouddhiste, ni l'immersion de soi de l'adwaïtin, ni l'Un qui engloutit la multiplicité, mais une existence éternelle absorbée dans la pensée, l'amour et la jouissance du Suprême, de l'Un, du Tout-Aimant.

Pour le disciple du yoga intégral, il n'y a aucune hésitation ; chercheur de la connaissance, c'est la connaissance intégrale qu'il doit chercher et non quelque demi-mesure séduisante ni quelque pinacle haut-perché et exclusif. Il doit s'envoler jusqu'à l'extrême sommet, certes, mais aussi faire le tour et s'étendre en largeur afin de tout embrasser, sans se lier à aucune construction métaphysique rigide, et rester libre d'admettre et de contenir toutes les expériences de l'âme, les plus hautes, les plus grandes, les plus pleines, les plus variées. Si la hauteur suprême de l'expérience spirituelle, le pur sommet de toute réalisation est l'union absolue de l'âme avec le Transcendant par-delà l'individu et l'univers, l'étendue la plus vaste de cette union est la découverte de ce même Transcendant en tant que source et soutien, esprit et substance, qui contient, informe et constitue ces deux pouvoirs de manifestation de l'Essence divine et de la Nature divine, individuel et universel. Quelle que soit la voie, tel doit être le but du chercheur intégral. Le yoga de l'action n'est pas parfait, non plus, n'est pas absolu n'est pas victorieusement complet tant que le chercheur n'a pas senti et vécu son unité essentielle et intégrale avec le Suprême. Un, il doit l'être avec la volonté divine au sommet de son être et de sa conscience, mais aussi dans les profondeurs et dans toute l'étendue de son être, dans le travail, dans sa volonté, dans son pouvoir d'action, dans son mental, dans son corps, dans sa vie. Sinon, il est seulement délivré de l'illusion des œuvres individuelles, mais non délivré de l'illusion de l'instrument séparé et de l'être séparé. Il travaille comme un serviteur et un instrument du Divin, mais le couronnement de son labeur et sa base, son mobile parfait, sont l'unité avec ce qu'il sert et exprime. Le yoga de la dévotion, de même, n'est complet que quand l'amant et le Bien-Aimé sont un, toute différence abolie en l'extase de l'unité divine ; et pourtant, le mystère de cette unification est que l'unique existence du Bien-Aimé n'annihile pas ni n'absorbe l'existence de l'amant. L'unité tout en haut est le but exprès de la voie de la connaissance ; l'appel de l'unité absolue est son impulsion ; l'expérience de l'unité, son aimant ; mais c'est cette même haute unité qui, chez le chercheur intégral, prend pour terrain de manifestation l'étendue cosmique la plus large. Obéissant à la nécessité pratique de nous extirper successivement de l'égoïsme de notre triple nature et du sens fondamental de l'ego, nous parvenons à la réalisation de l'esprit, du moi, du seigneur de cette manifestation humaine individuelle, mais notre connaissance n'est pas intégrale si ce moi dans l'individu ne s'unit pas à l'esprit cosmique et s'ils ne trouvent pas, l'un et l'autre, leur réalité plus grande au-dessus, en une Transcendance inexprimable, mais non point inconnaissable. Le Jîva en possession de lui-même doit s'abandonner en l'être du Divin. Le moi de l'homme doit ne faire qu'un avec le Moi de tout ; le moi de l'individu fini doit se répandre dans le fini sans borne, et cet esprit

cosmique doit être dépassé en l'Infini transcendant.

Il est impossible d'arriver là si l'on n'abolit pas à sa base et à sa source même, sans compromis, le sens de l'ego. Sur la voie de la connaissance, cette abolition est cherchée négativement en niant la réalité de l'ego, ou positivement en fixant constamment sa pensée sur l'idée de l'Un et Infini en lui-même, ou de l'Un et Infini en toutes choses. Si l'on persiste, le point de vue mental de soi-même et du monde entier finit par changer et l'on parvient à une sorte de réalisation mentale ; mais, ensuite, par degrés (ou rapidement parfois et impérieusement, presque dès le début) la réalisation mentale s'approfondit et se change en une expérience spirituelle, c'est-à-dire en une réalisation dans la substance même de notre être. Des états de plus en plus fréquents se manifestent dans notre être, exprimant quelque chose d'indéfinissable et d'illimité, une paix, un silence, une joie, une béatitude qui dépassent toute expression, le sentiment d'un Pouvoir impersonnel absolu, d'une Existence pure, d'une Conscience pure, d'une Présence qui emplit tout. L'ego lui-même persiste, ou ses mouvements habituels, mais la paix de l'Un devient de plus en plus coutumière ; les autres mouvements sont brisés, écrasés, rejetés de plus en plus, leur intensité s'affaiblit, leur action devient molle et mécanique. Finalement, un abandon constant de toute la conscience en l'être du Suprême s'accomplit. Au commencement, quand la confusion agitée et l'impureté obscurcissante de notre nature extérieure sont actives, quand le sens de l'ego mental, vital et physique est encore puissant, il se peut que l'on trouve extrêmement difficile cette nouvelle manière de voir mentale et ces expériences ; mais une fois que le triple égoïsme est découragé ou moribond et que les instruments de l'Esprit sont rectifiés, purifiés, la pureté, l'infinitude et l'immobilité de l'Un se réfléchissent dans la conscience entièrement pure, silencieuse, clarifiée, élargie, comme le ciel dans un lac limpide. La rencontre ou l'absorption de la Conscience réfléchie par ce qui la réfléchit devient de plus en plus pressante et possible ; jeter un pont ou abolir ce gouffre atmosphérique entre la vastitude impersonnelle, immuable, éthérée, et ce qui fut un tourbillon changeant, un maigre courant d'existence personnelle, n'est plus une improbabilité ardue et peut même devenir une expérience fréquente, sinon un état tout à fait permanent. Car, même avant que la purification soit complète, si les liens du cœur et du mental égoïstes sont déjà suffisamment usés et desserrés, le Jîva peut, par une rupture soudaine des cordes principales, s'échapper, grimper dans l'espace comme un oiseau délivré, ou s'élargir comme un torrent libéré en l'Un et Infini. Nous sommes pris tout d'abord d'un sentiment soudain de conscience cosmique, comme si l'on avait fondu dans l'universel ; puis, de cette universalité, il est plus facile d'aspirer au Transcendant. Les murs qui emprisonnaient notre être conscient sont repoussés, arrachés, renversés ; on perd tout sentiment

d'individualité et de personnalité, toute impression de situation dans l'espace et dans le temps ou dans l'action et dans les lois de la Nature ; il n'y a plus d'ego, plus de personne définie et définissable, seulement la conscience, Seulement l'existence, seulement la paix et la béatitude — on devient l'immortalité, devient l'éternité, devient l'infinitude. De l'âme personnelle, il ne reste plus qu'un hymne de paix et de liberté, une béatitude qui vibre quelque part dans l'Éternel.

Quand l'être mental n'est pas suffisamment pur, la délivrance semble tout d'abord partielle et temporaire ; il semble que le Jîva retombe encore dans la vie égoïste et que la conscience supérieure se retire de lui. Il arrive, en fait, qu'un nuage ou un voile s'interpose entre la nature inférieure et la conscience supérieure, et, pendant un certain temps, la Prakriti reprend ses vieilles habitudes et travaille sous la pression de cette haute expérience, mais sans toujours en avoir la connaissance ni le souvenir immédiat. C'est le spectre du vieil ego qui agit en elle, profitant des vestiges de confusion et d'impureté dans l'organisme pour soutenir la répétition mécanique des vieilles habitudes. Le nuage vient, puis disparaît ; le rythme d'ascension et de descente se répète jusqu'à ce que l'impureté soit éliminée. Ces périodes d'alternance sont souvent longues dans le yoga intégral, car ce yoga exige une perfection complète de notre organisme ; celui-ci doit être capable à tout moment et en toutes circonstances, dans l'action comme dans l'inaction, d'abord de recevoir, puis de vivre dans la conscience de la Vérité suprême. Il ne suffit pas non plus que le sâdhak arrive à la réalisation absolue dans la transe du samâdhi ni dans une quiétude sans mouvement ; il faut qu'en transe comme en éveil, dans la réflexion passive comme dans l'énergie de l'action, il soit capable de rester dans le samâdhi constant d'une conscience solidement établie en le Brahman [Bhagavad Guîtâ]. Mais si notre être conscient est devenu suffisamment pur et clair, nous possédons une position ferme dans la conscience supérieure. Le Jîva impersonnalisé, uni à l'universel ou possédé par le Transcendant, vit dans une haute station [*Oudâsîna* : littéralement, "assis au-dessus", mot qui désigne "l'indifférence" spirituelle, c'est-à-dire la liberté sans attache d'une âme touchée par la connaissance suprême.] et, tranquille, regarde en bas les vestiges des vieilles opérations de la Nature qui peuvent venir revisiter l'organisme. Il ne peut pas être affecté par les opérations des trois modes de la Prakriti dans son être inférieur, ni même ébranlé dans sa position par les attaques de la douleur et de la souffrance. Finalement, tout voile disparu, la paix d'en haut domine les perturbations et la mobilité d'en bas. Un silence permanent s'établit où l'âme peut prendre souverainement possession d'elle-même au-dessus, au-dessous et totalement.

Pareille possession n'est certes pas le but du yoga traditionnel de la connaissance, dont l'objet est plutôt d'échapper à l'au-dessus et à l'au-dessous, et à tout, pour se fondre en l'indéfinissable Absolu. Mais quel que

soit le but poursuivi, la voie de la connaissance doit conduire à un premier résultat : la quiétude absolue ; car, à moins que la vieille action de la Nature en nous ne soit complètement tranquillisée, il est difficile, sinon impossible, de fonder une véritable position d'âme ni une activité divine. Notre nature agit dans la confusion, elle est contrainte fiévreusement à l'action — le Divin agit librement dans un calme insondable. Dans cet abîme de tranquillité, nous devons plonger, devenir cet abîme si nous voulons annuler l'emprise de la nature inférieure sur l'âme. C'est pourquoi le Jîva universalisé monte d'abord dans le Silence ; il devient vaste, tranquille, non agissant. Toute action, celle du corps et des organes ou n'importe, le Jîva la voit mais n'y prend point part, ne l'autorise pas et ne s'y associe d'aucune manière. Il y a action, mais pas d'acteur personnel, pas de servitude, pas de responsabilité. Si quelque action personnelle est nécessaire, le Jîva doit alors garder ou recouvrer ce que nous avons appelé la forme de l'ego, une sorte d'image mentale d'un "Je" qui joue le rôle de connaisseur, d'adorateur, de serviteur ou d'instrument, mais une image seulement, non une réalité. L'action peut persister même sans ce "Je", par la seule force acquise de la Prakriti, sans aucun acteur personnel, sans même le moindre sentiment d'un acteur ; car le Moi en lequel le Jîva a fondu son être est le "sans action", l'immobile insondable. La voie des œuvres mène à la réalisation du Seigneur, mais la voie de la connaissance ne parle même pas du Seigneur ; il existe seulement le Moi silencieux, et Prakriti qui accomplit ses œuvres, et elle ne les accomplit même pas avec des entités vraiment vivantes, comme il y paraît tout d'abord, mais avec des noms et des formes qui ont une existence en le Moi, mais aucune réalité pour le Moi. L'âme peut même aller au-delà de cette réalisation ; elle peut s'élever de l'autre côté de toute idée de Moi, jusqu'au Brahman perçu comme Vide de tout ce qui est ici, Vide de paix sans nom et d'extinction de tout ; elle peut aller par-delà même toute idée de Sat, et même par-delà toute idée d'Existant comme base impersonnelle de la personnalité individuelle et universelle ; ou elle peut s'unir à lui comme à un ineffable "Cela" dont rien ne peut être dit ; car l'univers et tout ce qui est n'existe même pas en Cela, et apparaît au mental comme un rêve plus immatériel que tout rêve jamais vu ou imaginé, au point que même le mot de rêve semble trop positif pour exprimer cette totale irréalité. Ces expériences sont le fondement de l'Illusionnisme altier qui s'empare si solidement du mental humain quand il franchit ses plus hautes limites.

Ces notions de rêve et d'illusion sont simplement le résultat, dans ce qui nous reste encore de mentalité, de la nouvelle position du Jîva et de son refus de céder à ses anciennes associations et conceptions mentales de la vie et de l'existence. En réalité, la Prakriti n'agit pas pour elle-même ni de sa propre initiative ; c'est le Moi qui est le seigneur, car de ce Silence jaillit toute action,

et ce Vide apparent met comme en mouvement toute la richesse infinie des expériences. À cette réalisation, le sâdhak du yoga intégral doit aussi parvenir en suivant le procédé que nous allons décrire plus loin. Mais quand le Jîva reprendra prise sur l'univers et qu'il verra que ce n'est plus lui-même qui est dans le monde, mais le cosmos qui est en lui, quelle sera alors sa position ou qu'est-ce qui, dans sa nouvelle conscience, prendra la place du sens de l'ego? — Il n'y aura plus de sens de l'ego, même s'il se produit une sorte d'individualisation de la conscience universelle pour les besoins du jeu de la conscience universelle dans un mental et dans un cadre individuels ; et pour la bonne raison que tout sera l'Un, inoubliablement, et que chaque Personne ou chaque Pourousha sera, pour le sâdhak, l'Un sous l'une de ses innombrables formes, ou plutôt sous l'un de ses innombrables aspects et dans l'une de ses innombrables positions — Brahman agissant sur Brahman, un seul et unique Nara-Nârâyana partout [Le Divin, Nârâyana, devient un avec l'humanité, de même que l'homme, Nara, devient un avec le Divin. (*Note de l'auteur*)]. Dans ce jeu plus vaste du Divin, la joie des relations d'amour divin est possible aussi sans retomber dans le sens de l'ego, un peu comme en l'état suprême de l'amour humain dont on a pu dire qu'il était l'unité d'une seule âme en deux corps. Le sens de l'ego n'est pas indispensable au jeu du monde — il est tellement actif et pourtant falsifie tellement la vérité des choses! la vérité est toujours l'Un, à l'œuvre avec lui-même, jouant avec lui-même, infini dans l'unité, infini dans la multiplicité. Quand la conscience individualisée s'élève à la vérité du jeu cosmique et vit là, alors, même en pleine action, même en possession de l'être inférieur, le Jîva reste toujours un avec le Seigneur, et il n'existe plus de servitude ni d'illusion. Il est en possession du Moi et délivré de l'ego.

Chapitre 10

La Réalisation du Moi Cosmique

Quand nous nous retirons du mental, de la vie, du corps et de tout ce qui n'est pas notre être éternel, le premier but indispensable est de se débarrasser de l'idée fausse du moi par laquelle nous nous identifions à l'existence inférieure et connaissons seulement notre être visible comme une créature périssable et changeante dans un monde périssable et à jamais changeant. Nous devons apprendre que nous sommes le moi, l'esprit, l'éternel ; nous devons exister consciemment en notre être véritable. Tels doivent être, sur la voie de la connaissance, notre idée et notre effort principaux, sinon primordiaux et totalement absorbants. Mais quand nous avons réalisé le moi éternel que nous sommes, quand nous sommes devenus cela inaliénablement, reste encore un autre but : établir la vraie relation entre ce moi éternel que nous sommes et l'existence changeante, le monde changeant que, jusqu'à présent, nous avions faussement pris pour notre être réel et notre seule position possible.

Pour que la relation soit réelle, il faut que ce soit une relation entre deux réalités. Or, jusqu'à présent, nous avions cru que le moi éternel était un concept lointain sans commune mesure avec notre existence au monde, voire une illusion et une irréalité, parce que, de par la nature même des choses, nous ne pouvions pas nous concevoir autrement que comme un mental, une vie et un corps changeants et mouvants dans la succession du temps. Une fois que nous nous sommes débarrassés de notre emprisonnement dans cette position inférieure, nous sommes enclins à saisir l'autre côté de la même relation erronée entre le moi et le monde : nous avons tendance à considérer cette Éternité que nous sommes de plus en plus, ou en laquelle nous vivons, comme la seule réalité, et commençons à regarder d'en haut le monde et l'homme, et à voir en eux une lointaine illusion, une irréalité, parce que leur position est totalement à l'opposé de notre nouveau fondement, et les racines de notre conscience ne plongent plus là ; nous avons été soulevés et transfigurés, nous ne semblons plus avoir aucun lien solidaire avec le vieil état. C'est ce qui risque de se produire surtout si nous avons fait de la découverte du Moi éternel non seulement notre but principal, mais notre seul et exclusif objet en nous retirant de la triplicité inférieure ; car, alors, nous ne ferons probablement qu'un seul bond du mental pur à l'esprit pur sans gravir tous les degrés entre ce milieu et ce sommet, et nous aurons tendance à ancrer profondément dans notre conscience le sentiment d'un gouffre sur lequel nous ne pouvons pas jeter de pont, et que nous ne pouvons plus

retraverser sous peine d'une chute douloureuse.

Mais le moi et le monde ont une relation éternelle et intime ; entre eux existe une connexion, non un gouffre par-dessus lequel il faut sauter. L'esprit et l'existence matérielle sont les échelons haut et bas d'une série ordonnée et progressive. Entre les deux, il doit donc y avoir une relation réelle et un principe réel de connexion par quoi l'éternel Brahman peut être pur Esprit et Moi, tout en portant en lui-même l'univers qu'il est ; et il doit être possible, pour l'âme qui est une avec l'Éternel ou unie à Lui, d'assumer la même position de relation divine au lieu de notre actuelle immersion ignorante dans le monde. Ce principe de connexion est l'éternelle unité entre le Moi et toutes les existences ; de cette éternelle unité l'âme libérée doit être capable, comme en est capable le Divin à jamais libre et sans liens ; nous devons réaliser cette unité-là autant que la pure Existence en soi à laquelle nous avions dû viser tout d'abord. Pour une possession de soi intégrale, nous devons non seulement être un avec le Moi, avec Dieu, mais avec toutes les existences. Dans la relation vraie et dans la position de Vérité éternelle, nous devons retrouver le monde de notre existence manifestée peuplé par nos semblables, dont nous nous étions retirés parce que nous étions liés à eux par une relation fausse et dans la position de mensonge créée ici-bas par le principe de la conscience divisée avec toutes ses oppositions, ses discordes et ses dualités. Nous devons reprendre toutes les choses et tous les êtres dans notre conscience nouvelle, mais en étant un avec tous et non séparés d'eux par une individualité égoïste.

En d'autres termes, en dehors de la conscience du pur Moi transcendant existant en soi hors du temps et de l'espace, nous devons accepter et devenir la conscience cosmique, nous devons identifier notre être à l'Infini qui s'est fait la base et le contenant des mondes et qui demeure en toutes les existences. Telle est la réalisation que les anciens Védântins décrivaient comme "voir toutes les existences en le moi, et le moi en toutes les existences" ; mais ils parlaient aussi d'une réalisation suprême par laquelle l'homme répétait en son être le miracle originel de l'existence lorsque l'Être en soi est devenu toutes ces existences qui appartiennent aux mondes du devenir [îsha Oupanishad]. Ces trois termes — transcendant, individuel et cosmique — expriment fondamentalement la totalité de la relation réelle du moi et du monde que nous devons substituer à la relation fausse créée par l'ego limitatif. Telle est la vision nouvelle, la perception nouvelle d'infinitude d'être qu'il nous faut acquérir, tel est le fondement de l'unité avec toute chose qu'il nous faut établir.

Car notre vrai moi n'est pas l'être mental individuel — celui-ci n'est qu'une image, une apparence ; notre vrai moi est cosmique, infini, il est un avec toute existence et l'habitant de toutes les existences. Le moi derrière

notre mental, notre vie et notre corps est le même que le moi derrière le mental, la vie et le corps de tous nos semblables ; et si nous parvenons à entrer en possession de lui, nous tendrons naturellement, quand nous tournerons de nouveau notre regard au-dehors sur nos semblables, à devenir un avec eux de par la base commune de notre conscience. Il est vrai que le mental s'oppose à cette identification et, si nous lui permettons de persister dans ses vieilles habitudes et activités, il fera tout ce qu'il peut pour ramener de nouveau son voile de dissonances sur notre réalisation et notre possession nouvelles du moi, plutôt que de se réformer et de se soumettre à cette éternelle et vraie vision des choses. Mais, en premier lieu, si nous avons avancé correctement sur la voie du yoga, c'est à travers un mental et un cœur purifiés que nous serons parvenus au moi ; or, un mental purifié est nécessairement passif et ouvert à la connaissance. Deuxièmement, en dépit même de sa tendance à limiter et à diviser, le mental peut apprendre à penser selon le rythme de la Vérité unifiante au lieu de suivre les termes morcelés des apparences limitatives. Nous devons donc l'habituer, par la méditation et la concentration, à cesser de penser que les choses et les êtres existent séparément en eux-mêmes, et à penser toujours à l'Un, partout, et que toutes choses sont l'Un. Bien que nous ayons dit jusqu'à présent que le mouvement de retrait était la première nécessité du Jîva pour parvenir à la Connaissance, comme si ce retrait devait être poursuivi exclusivement et indépendamment, pourtant, pratiquement, il est préférable pour le sâdhak du yoga intégral d'unir les deux mouvements d'intériorisation et d'universalisation. Par l'un, nous trouverons le moi au-dedans ; par l'autre, nous trouverons ce même moi en tout ce qui, pour le moment, nous semble en dehors de nous-mêmes. Certes, il est possible de commencer par le dernier mouvement et de réaliser que toutes choses en cette existence visible et sensible sont Dieu ou Brahman, ou Virât Pourousha, puis d'aller au-delà et de trouver ce qui est derrière le Virât [L'Ame universelle.]. Mais cette méthode a ses inconvénients et il vaut mieux, si nous le pouvons, combiner les deux mouvements.

Cette réalisation de toutes choses en tant que Dieu ou Brahman présente trois aspects, nous l'avons vu, que nous pouvons, par commodité, séparer en trois stades d'expérience successifs. En premier lieu, il y a le Moi en lequel existent tous les êtres. L'Esprit, le Divin s'est manifesté en tant qu'Être infini étendu en lui-même, existant en lui-même, pur, libre du Temps et de l'Espace, mais soutenant le Temps et l'Espace comme des images de sa conscience. Il est plus que toutes les choses, et cependant les contient toutes en l'étendue de son être et de sa conscience ; Il n'est lié par rien de ce qu'il crée, contient ou devient — Il est libre et infini, toute-béatitude. Selon l'ancienne image, Il porte toutes choses comme l'éther infini porte en soi tous les objets. En fait, cette image du Brahman éthéré [*âkâsha*, selon la philosophie *sâmkhya*, est le principe de la matière dont est fait l'univers, le substratum subtil omniprésent de toutes

choses.] peut être d'une grande aide pratique pour le sâdhak qui trouverait difficile de méditer sur ce qui, tout d'abord, lui semble une idée abstraite et insaisissable. Avec l'image de l'éther (non pas l'éther physique, mais un vaste éther d'être, de conscience et de béatitude qui embrasse tout), il peut chercher à voir par l'intellect et à sentir en son être mental cette existence suprême et à identifier celle-ci unitivement au moi qui est en lui. Cette sorte de méditation peut mettre le mental dans un état favorable de prédisposition où, par une déchirure ou un retrait du voile, la vision supramentale pourra inonder la mentalité et changer complètement toute notre vision. Une fois ce changement de vision opéré et à mesure qu'il grandit en puissance et en insistance et qu'il occupe toute notre conscience, il se produit finalement un changement dans notre devenir, si bien que nous devenons ce que nous voyons. Dans la conscience de notre moi, nous ne serons pas tant cosmiques qu'ultra-cosmiques, infinis. Dès lors, le mental, la vie et le corps seront seulement des mouvements dans l'infini que nous sommes devenus, et nous verrons que ce qui existe n'est pas du tout le monde, mais seulement cet infini de l'Esprit en lequel se meuvent les grandioses harmonies cosmiques des images de Son devenir conscient.

Mais alors qu'adviendra-t-il de toutes ces formes et ces existences qui constituent l'harmonie? Seront-elles, pour nous, simplement des images, des noms et des formes vides sans aucune réalité animatrice, de pauvres choses sans valeur en soi, et, si splendides, puissantes ou belles qu'elles aient pu paraître autrefois à notre vision mentale, devront-elles maintenant être rejetées et considérées comme sans valeur? Certes, non, bien que ce puisse être le premier résultat naturel lorsqu'on s'absorbe très intensément en l'infini du Moi qui contient tout, en excluant les infinitudes qu'il contient. Mais toutes ces choses ne sont pas vides, ne sont pas simplement des formes et des noms irréels imaginés par quelque Mental cosmique ; en leur réalité, elles sont des devenirs conscients du Moi, nous l'avons dit, c'est-à-dire que le Moi demeure en elles toutes, de même qu'il demeure en nous, et Il est conscient d'elles, Il gouverne leur mouvement, Il trouve sa béatitude à habiter en chacune d'elles, autant qu'à embrasser tout ce qu'il devient. De même que l'éther contient à la fois la jarre et, pour ainsi dire, est contenu en elle, de même ce Moi contient et habite à la fois toutes les existences, non pas dans un sens physique, mais spirituel, et Il est leur réalité. Cet état d'immanence du Moi, nous devons le réaliser ; nous devons voir et, nous-mêmes, devenir en notre conscience le Moi qui est en toutes les existences. Écartant toutes les vaines résistances de l'intellect et nos associations mentales, nous devons savoir que le Divin habite tous ces devenirs et qu'il est leur vrai Moi, leur Esprit conscient ; et non seulement le savoir intellectuellement, mais le savoir par notre propre expérience, qui finira par contraindre toutes les habitudes de

la conscience mentale à se couler dans un moule plus divin.

Finalement, ce Moi que nous sommes doit, pour notre propre conscience, devenir entièrement un avec toutes les existences, bien qu'il les dépasse. Nous devons non seulement voir qu'il contient et habite tout, mais qu'il est tout ; non seulement qu'il est l'esprit immanent, mais aussi le nom et la forme, le mouvement et le maître du mouvement — qu'il est le mental, la vie et le corps. Par cette réalisation finale, nous retrouverons entièrement, dans la position vraie et dans la vision de la Vérité, tout ce dont nous nous étions tout d'abord retirés dans notre premier mouvement de recul et de détachement. Le mental, la vie et le corps individuels dont nous nous étions retirés parce qu'ils n'étaient pas notre être véritable, nous les retrouverons comme le vrai devenir du Moi, mais non plus dans une étroitesse purement individuelle. Nous retrouverons le mental, non plus comme une mentalité séparée et emprisonnée dans un mesquin mouvement, mais comme le vaste mouvement du mental universel ; la vie, de même, nous la retrouverons, non plus comme une activité vitale égoïste avec ses sensations et ses désirs, mais comme le libre mouvement de la vie universelle ; et nous retrouverons le corps aussi, qui ne sera plus une prison physique de l'âme, mais un instrument subordonné, un vêtement que l'on peut enlever, réalisant qu'il est également un mouvement de la matière universelle, une cellule du Corps cosmique. Finalement, nous sentirons que toute la conscience du monde physique est une avec notre conscience physique, que toutes les énergies de la vie cosmique autour de nous sont nos propres énergies ; tous les battements de cœur de la grande impulsion et de la grande quête cosmiques, nous les sentirons dans les battements de notre cœur, accordés au rythme de l'Ananda divin ; nous sentirons tout le mouvement du mental universel se déverser dans notre mentalité, et notre mouvement de pensée se répandre en lui comme une vague en cette mer immense. Cette unité qui embrasse tout le mental, toute la vie et toute la matière dans la lumière de la Vérité supramentale et dans la pulsation de la Béatitude spirituelle sera, pour nous, notre accomplissement intérieur du Divin dans une conscience cosmique totale.

Mais si nous voulons embrasser tout cela dans la double position de l'Être et du Devenir, il faut que notre connaissance soit complète et intégrale. Elle ne doit pas s'arrêter à la réalisation du pur Moi et Esprit, mais inclure aussi tous les modes de l'Esprit par quoi Il soutient et déroule sa manifestation cosmique et se jette Lui-même en elle. La connaissance de soi et la connaissance du monde doivent devenir une en la connaissance englobante du Brahman.

Chapitre 11

Les Modes du Moi

Le Moi que nous réalisons par la voie de la connaissance étant non seulement la réalité qui se trouve derrière les états et les mouvements de notre être psychologique et les soutient, mais aussi l'Existence transcendante et universelle qui s'est manifestée en chacun des mouvements de l'univers, il faut donc que la connaissance du Moi inclue aussi la connaissance des principes de l'Être, de ses modes fondamentaux et de ses relations avec les principes de l'univers phénoménal. C'est ce qu'entendait l'Oupanishad lorsqu'elle disait du Brahman : "Quand Cela est connu, tout est connu [yasmine vijnâté sarvam vijnâtam, *Prashna Oupanishad*.]". Il faut d'abord réaliser Cela en tant que pur principe d'Existence, puis, dit l'Oupanishad, ses modes essentiels deviennent clairs pour l'âme qui l'a réalisé. Certes, même avant la réalisation, nous pouvons essayer d'analyser par la raison métaphysique et même de comprendre intellectuellement ce qu'est l'Être et ce qu'est le monde, mais ce genre de compréhension métaphysique n'est pas la Connaissance. En outre, il est possible d'avoir la réalisation en connaissance et en vision, mais elle n'est pas complète si ce n'est pas une réalisation dans l'expérience entière de l'âme et si notre être tout entier n'est pas uni à cela que nous réalisons [C'est la distinction que fait la Guîtâ entre Sânkhya et Yoga ; les deux sont nécessaires à une connaissance intégrale.]. La science du yoga est de connaître le Suprême, et l'art du yoga de s'unir au Suprême afin de pouvoir vivre en le Moi et d'agir du haut de cette position suprême, devenant un, non seulement en l'essence consciente, mais dans la loi consciente de notre être, avec le Divin transcendant, avec Celui que toutes choses et toutes créatures, inconsciemment ou avec une connaissance et une expérience partielles, essayent d'exprimer à travers la loi inférieure de leur nature. Connaître la Vérité suprême et s'harmoniser à elle est la condition pour être vraiment ; exprimer cette Vérité dans tout ce que nous sommes, tout ce que nous faisons et toutes nos expériences, est la condition pour vivre vraiment.

Mais connaître et exprimer vraiment le Suprême n'est pas facile pour l'homme, être mental, parce que la Vérité suprême, et par suite les modes suprêmes de l'existence, sont supramentaux. Ils reposent sur l'essentielle unité de ce qui, pour l'intellect et le mental, et pour notre expérience mentale du monde, semble être deux pôles contraires de l'existence et de la pensée, et, par conséquent, irréconciliablement opposés et contradictoires, mais qui, pour l'expérience supramentale, sont des aspects complémentaires de la même Vérité. Déjà, nous avons vu la nécessité de réaliser le Moi en tant

qu'un et multiple à la fois ; nous devons réaliser que chaque chose, chaque être, est Cela ; nous devons réaliser l'unité de tout et que tout est Cela, à la fois un en la somme et un en l'essence ; et nous devons réaliser que Cela est le Transcendant par-delà toute cette unité et toute cette multiplicité que nous voyons partout tels les deux pôles contraires, et pourtant inséparables, de toute existence. Car chaque être individuel est le Moi, le Divin, en dépit des limitations extérieures de la forme mentale et physique sous laquelle il se manifeste pour le moment présent, dans le champ présent de l'espace et dans la succession présente des circonstances qui constituent la trame des états intérieurs et des actes ou des événements extérieurs par lesquels nous connaissons l'individu. De même, toute collectivité, petite ou grande, est le Moi, le Divin qui pareillement s'exprime dans les conditions de cet univers. Nous ne pouvons pas connaître vraiment un individu ni une collectivité si nous les connaissons seulement tels qu'ils s'apparaissent à eux-mêmes, du dedans, ou comme ils nous apparaissent du dehors ; nous ne les connaissons que si nous voyons en eux le Divin, l'Un, notre propre Moi qui se sert de ses divers modes essentiels et des circonstances occasionnelles de sa propre manifestation. Tant que nous n'avons pas transformé les habitudes de notre mentalité de façon qu'elle vive entièrement dans cette connaissance qui réconcilie toutes les différences en l'Un, nous ne vivons pas dans la Vérité réelle, parce que. nous ne vivons pas dans l'Unité réelle. Le sens parfait de l'Unité n'est pas celui qui voit toutes les choses comme des parties d'un seul tout ou comme les vagues d'une seule mer, mais celui qui, dans une suprême identité, voit que chaque chose autant que le Tout est totalement le Divin, est totalement notre Moi.

Et pourtant, la Mâyâ de l'Infini est si complexe que certaines perceptions comme de voir que tous sont des parties du tout, des vagues de la même mer, ou même, en un sens, des entités séparées, peuvent devenir une partie nécessaire de la Vérité intégrale et de la Connaissance intégrale. Car, bien que le Moi soit toujours un en tous, nous voyons que, pour les desseins de la manifestation cyclique du moins, il s'exprime en des formes d'âme perpétuelles qui président aux mouvements de notre personnalité à travers les mondes et les âges. Cette existence psychique persistante est l'Individualité vraie derrière les mutations constantes de cette chose que nous appelons notre personnalité. Mais ce n'est pas un ego limité : c'est un être infini en soi — en vérité, c'est l'Infini lui-même qui consent, d'un plan de son être, à se réfléchir dans une expérience d'âme perpétuelle. C'est sur cette vérité que s'appuie la théorie sânkhya de la pluralité des Pourousha ou de la pluralité des âmes essentielles, infinies, libres et impersonnelles, réfléchissant les mouvements d'une seule et même énergie cosmique. C'est là-dessus aussi, d'une autre façon, que s'appuie la philosophie très différente du Monisme

mitigé qui a surgi comme une protestation contre les excès métaphysiques du Bouddhisme nihiliste et de l'Adwaïta illusionniste. La vieille théorie mi-bouddhique, mi-sânkhya, qui voyait seulement l'immobile dans le monde et rien autre, sauf une combinaison constante des cinq éléments et des trois modes de l'Énergie inconsciente éclairant leurs fausses activités par la conscience réflectrice de l'immobile, n'est pas toute la vérité du Brahman. Nous ne sommes pas simplement une masse changeante de substance mentale, de substance vitale, de substance corporelle, revêtant de naissance en naissance différentes formes de mental, de vie et de corps, si bien qu'à aucun moment il n'y a de moi réel derrière tout ce flux, ni de raison consciente d'exister, et personne, sauf l'immobile qui ne se soucie nullement de toutes ces choses. Il existe un pouvoir réel et stable de notre être derrière la mutation constante de notre personnalité mentale, vitale et physique, et c'est lui que nous devons connaître et conserver afin qu'à travers lui, l'Infini puisse, selon Sa volonté, se manifester à n'importe quel niveau et à n'importe quelle fin de Son activité cosmique éternelle.

Et si nous regardons l'existence du point de vue de toutes les relations possibles, éternelles et infinies, de l'Un d'où toutes choses procèdent, de la Multiplicité dont l'Un est l'essence et l'origine, et de l'Énergie, Pouvoir ou Nature qui aide à maintenir les relations de l'Un et de la Multiplicité, nous verrons que même les philosophies et les religions dualistes qui semblent nier énergiquement l'unité des êtres et faire une distinction insurmontable entre le Seigneur et Ses créatures, sont quelque peu justifiées. Si, sous leurs formes les plus grossières, ces religions visent surtout aux joies ignorantes des cieux inférieurs, elles ont cependant un sens beaucoup plus haut et plus profond qui nous fait apprécier le cri du poète mystique revendiquant, par une métaphore toute familière et vigoureuse, le droit de l'âme à jouir à jamais de l'extase de son embrassement avec le Suprême : “Je ne veux pas devenir le sucre, s'écriait ce poète [Shrî Râmakrishna], je veux manger le sucre!”

Si puissamment fondés soyons-nous dans notre expérience de l'identité essentielle du Moi un en tout, nous ne sommes pas obligés de considérer ce cri comme la simple aspiration d'une sorte de sensualité spirituelle, ni comme le fait d'une âme attachée et ignorante qui refuse la haute et pure austérité de la Vérité suprême. Au contraire, par son côté positif, cette aspiration tend à toucher une profonde et mystérieuse vérité de l'Être qu'aucun langage humain ne peut exprimer, aucune raison humaine ne peut expliquer vraiment, mais dont le cœur a la clef, et que tout l'orgueil de l'âme fondée en la connaissance et affirmant sa pure austérité ne peut abolir. Mais ceci relève des sommets de la voie de la dévotion ; nous y reviendrons plus tard.

Le sâdhak du yoga intégral aura une conception intégrale du but à atteindre et il cherchera une réalisation intégrale. Le Divin se manifeste

éternellement selon bien des modes essentiels, Il se possède et se découvre sur bien des plans et par bien des pôles de Son être ; chaque mode a son dessein, chaque plan ou chaque pôle son accomplissement, non seulement à la pointe extrême, mais dans toute l'étendue possible de l'Unité éternelle. C'est nécessairement par le Moi individuel que nous devons arriver à l'Un ; c'est la base de toute notre expérience. Par la Connaissance, nous arrivons à l'identité avec l'Un, car, quoi qu'en dise le dualiste, il existe une identité essentielle qui nous permet de plonger en notre Source et de nous libérer de tout esclavage à l'individualité, et même de tout esclavage à l'universalité. Mais l'expérience de l'identité n'est pas non plus le privilège exclusif de la voie de la connaissance ni de l'état pur de l'être abstrait. Le sommet de toute notre action et de la voie des œuvres, nous l'avons vu, est aussi l'immersion de notre être en le Seigneur par l'unité avec la Volonté divine ou avec le Pouvoir conscient divin ; le sommet de l'amour aussi est l'immersion extatique de notre être en l'unité d'une joie béatifique avec l'objet de notre amour et de notre adoration. Cependant, pour les œuvres divines dans le monde, le Moi individuel se transforme en un centre de conscience à travers lequel la Volonté divine, une avec l'Amour divin et la Lumière divine, se déverse dans la multiplicité de l'univers. De même, nous arrivons à l'unité avec tous nos semblables par l'identité de ce moi individuel avec le Suprême et avec le moi qui est en tous les autres. Mais en même temps, par ce moi individuel et pour l'action de la Nature, nous préservons une distinction en tant que forme d'âme de l'Un, et nous pouvons garder des relations de différence tout en étant un avec les autres êtres et un avec le Suprême Lui-même. Ces relations seront nécessairement très différentes, en essence et en esprit, de celles que nous avions quand nous vivions entièrement dans l'Ignorance et quand l'Unité était simplement un mot ou l'aspiration maladroite d'un amour, d'une sympathie ou d'un désir imparfaits. L'Unité sera la loi, la différence existera simplement pour la jouissance variée de l'unité. Ne redescendant plus dans le monde de la division qui s'accroche à la séparation et au sens de l'ego, mais n'étant pas attachés non plus à la recherche exclusive d'une pure identité qui se refuse au jeu de la différence, nous embrasserons et réconcilierons les deux pôles de l'être au point où ils se rencontrent : en l'infinité du Suprême.

Le Moi, même le moi individuel, diffère de notre personnalité, de même qu'il diffère de notre ego mental. Notre personnalité n'est jamais la même, c'est un changement constant, une combinaison variée. Ce n'est pas une conscience fondamentale, mais un déroulement de formes de conscience ; ce n'est pas un pouvoir de l'être, mais un jeu divers de pouvoirs fragmentaires de l'être ; ce n'est pas ce qui possède la joie d'être de notre existence, mais ce qui cherche des notes diverses et des tonalités d'expérience qui traduiront

plus ou moins cette joie parmi les fluctuations des relations. C'est aussi le Pourousha et le Brahman, mais c'est le Pourousha muable, un phénomène de l'Éternel et non sa réalité stable. La Guîtâ fait une distinction entre trois Pourousha qui constituent l'ensemble de l'Être divin en son immobilité et son action : le Muable, l'immuable, et le Suprême qui est par-delà l'un et l'autre et les embrasse. Ce Suprême est le Seigneur en lequel nous devons vivre, le Moi suprême en nous et en tous. L'Immuable est le Moi silencieux, égal, sans action, sans changement, auquel nous atteignons quand nous passons de l'activité à la passivité, du jeu de la conscience, de la force et de la quête de la joie, à la Base constante et pure de la conscience, de la force et de la joie où le Suprême, libre, tranquille et sans attachement, possède le jeu et en jouit. Le Muable est la substance et le moteur immédiat de ce flux changeant de personnalité ; par Lui, les relations de notre vie cosmique sont possibles. Fixé en le Muable, l'être mental bouge avec ce flux et ne possède pas la paix ni le pouvoir éternels, ni la joie de soi ; fixée en l'immuable, l'âme contient en soi la paix, le pouvoir et la joie, mais est incapable d'agir dans le monde ; tandis que l'âme qui peut vivre en le Suprême jouit de la paix, de la puissance et de la joie éternelles et de la largeur de l'être ; sa connaissance et son pouvoir ne sont pas liés par le caractère, la personnalité, ni par les formes de sa force et les habitudes de sa conscience, et pourtant elle se sert de toutes les formes et de tous les caractères avec une liberté et un pouvoir immenses pour exprimer le Divin dans le monde. Mais ici, le changement ne vient pas d'une altération des modes essentiels du Moi, il vient de ce que nous avons émergé en la liberté du Suprême et que nous faisons un usage correct de la loi divine de notre être.

Relativement à ce triple mode de l'Être, la philosophie indienne fait une distinction entre le Brahman avec attributs et le Brahman sans attributs, de même que la pensée européenne distingue le Dieu Personnel et le Dieu Impersonnel. L'Oupanishad souligne clairement la nature toute relative de cette opposition quand elle décrit le Suprême comme "l'ayant attributs qui est sans attributs [nirgounô gounî]". Ce sont encore deux modes essentiels, deux aspects fondamentaux, deux pôles de l'être éternel, qui tous deux sont dépassés en la Réalité divine transcendante. Pratiquement, ils correspondent au Brahman silencieux et au Brahman actif. D'un certain point de vue, en effet, tout le mouvement de l'univers peut être considéré comme une expression ou un modelage divers des attributs innombrables et infinis du Brahman. Par sa Volonté consciente, son être revêt toutes sortes de propriétés ou de modelages de substance d'être consciente, *gouna,* toutes sortes d'habitudes cosmiques, si l'on peut dire et de pouvoirs de conscience dynamiques, en quoi le mouvement cosmique tout entier peut se résoudre. Mais Il n'est lié par aucun d'eux, ni par leur somme ni par leurs possibilités

infinies les plus lointaines ; Il est au-dessus de tous Ses attributs et, sur un certain plan de l'être, reste libre d'eux. Le *nirgouna* ou "Sans attributs" n'est pas incapable d'attributs ; au contraire, c'est ce même *nirgouna* ou "Sans attributs" qui se manifeste dans le *sagouna* et dans l'*anantagouna* aux attributs infinis, puisqu'Il contient tout et qu'il a la capacité absolue de se révéler dans une diversité sans limite. Il est libre d'attributs en ce sens qu'il les dépasse — et en vérité, s'Il n'était pas libre de Ses attributs, Il ne pourrait pas être infini : Dieu serait soumis à Ses attributs, lié par Sa nature, Prakriti serait maîtresse suprême et Pourousha serait sa création et son jouet. L'Éternel n'est lié, ni par les attributs ni par l'absence d'attributs, ni par la Personnalité ni par l'Impersonnalité ; Il est Lui-même, par-delà toutes nos définitions, positives ou négatives.

Mais si nous ne pouvons pas définir l'Éternel, nous pouvons du moins nous unir à lui. Il est dit que nous pouvons devenir l'impersonnel mais non le Dieu Personnel ; ce n'est vrai qu'en ce sens que personne ne peut devenir individuellement le Seigneur de tous les univers ; nous *pouvons* nous libérer et entrer en l'existence du Brahman actif autant qu'en celle du Brahman silencieux ; nous pouvons vivre dans les deux, revenir à notre être dans les deux, mais chaque expérience aura son mode d'union particulier : nous deviendrons un avec le Nirgouna en notre essence, et un avec le Sagouna en la liberté de notre être actif, dans notre nature [sâdharmya-moukti]. De la paix, de l'équilibre et du silence éternels, le Suprême se déverse dans une activité éternelle — libre, infini, fixant librement ses propres déterminations, utilisant les attributs infinis pour les façonner en des combinaisons variées d'attributs. Il faut donc, nous aussi, revenir à cette paix, cet équilibre et ce silence, et agir de là, divinement libre de l'esclavage des attributs, et pourtant les utilisant tous, même les plus contradictoires, avec largeur et souplesse pour l'œuvre divine dans le monde. Seulement, le Seigneur agit du centre même de toutes choses, tandis que nous devons agir par la transmission de Sa volonté, de Son Pouvoir et de Sa connaissance à travers ce centre individuel, cette forme d'âme de Lui que nous sommes. Le Seigneur n'est soumis à rien ; la forme d'âme individuelle est soumise à son propre Moi suprême, et plus cette soumission est grande et absolue, plus grandit son sentiment de force et de liberté absolues.

La distinction occidentale entre le Personnel et l'impersonnel est substantiellement la même que la distinction indienne, mais les termes occidentaux sont liés à diverses associations qui entraînent certaine limitation étrangère à la pensée de l'Inde. Le Dieu Personnel des religions européennes est une personne au sens humain du mot ; il est limité par ses attributs, bien que, par ailleurs, il possède l'omnipotence et l'omniscience ; c'est ce qui correspond aux conceptions indiennes particulières de Shiva ou de Vishnou,

ou de Brahmâ, ou de la Mère Divine de toute chose, Dourgâ ou Kâli. En fait, chaque religion érige, adore et sert une Divinité personnelle différente suivant son cœur et sa pensée. Le Dieu féroce et inexorable de Calvin est un être différent du Dieu doux et aimant de St. François, de même que Vishnou, le miséricordieux, est différent de Kâli, la terrible, bien que Kâli soit toujours aimante et bienfaisante — elle est pleine de pitié même quand elle tue, et sauve quand elle détruit. Shiva, le Dieu du renoncement ascétique qui détruit toutes choses, semble un être différent de Vishnou et de Brahmâ qui agissent par grâce et par amour et pour la conservation des créatures ou pour la vie et pour la création. Il est évident que des conceptions de ce genre ne peuvent être que dans un sens très partiel et très relatif de vraies descriptions du Créateur et Souverain de l'univers, infini et omniprésent. D'ailleurs, la pensée religieuse indienne n'affirme pas que ce soient des descriptions adéquates. Le Dieu Personnel n'est pas limité par Ses attributs, Il est Ananta-gouna, capable d'attributs infinis et par-delà tout attribut, maître de s'en servir comme Il le veut et de manifester Sa divinité infinie sous des noms et des formes variées pour satisfaire au désir et au besoin de l'âme de chacun suivant sa nature et sa personnalité. C'est pour cette raison que le mental européen ordinaire trouve si difficile de comprendre que la religion indienne puisse être distincte de la philosophie Védânta ou Sânkhya, parce qu'il a du mal à concevoir un Dieu personnel doté d'attributs infinis, un Dieu personnel qui ne soit pas *une* personne mais l'unique et seule Personne réelle et la source de toute personnalité. Pourtant, c'est la seule vérité valable et complète de la Personnalité divine.

La place de la Personnalité divine dans notre synthèse sera mieux examinée quand nous parlerons du yoga de la dévotion ; disons seulement ici qu'elle a et garde sa place dans le yoga intégral, même quand la libération est atteinte. Pratiquement, il existe trois degrés pour s'approcher du Dieu Personnel : le premier où Il est conçu avec une forme particulière ou des attributs particuliers qui sont le nom et la forme de la Divinité que notre nature et notre personnalité préfèrent [ishta-dévatâ] ; le second où Il est la Personne réelle unique, la Personnalité totale, l'Ananta-gouna ; le troisième où nous revenons à la source ultime de toute idée et de tout fait de personnalité — c'est ce que l'Oupanishad désigne d'un seul terme : “Lui”, sans fixer d'attributs. C'est ici que notre réalisation du Divin personnel et celle du Divin impersonnel se rencontrent et deviennent une en la Divinité suprême. Car, finalement, le Divin impersonnel n'est pas simplement une abstraction ni un principe, un état, un pouvoir, un degré d'être, pas plus que nous ne sommes nous-mêmes des abstractions. L'intellect s'en approche tout d'abord par ce genre de conceptions abstraites, mais la réalisation finit par les dépasser. Quand nous réalisons des principes d'être ou. des états d'existence

consciente de plus en plus hauts, nous n'arrivons pas à une annulation de tout dans une sorte de zéro positif, ni même à un état d'existence inexprimable, mais à l'Existence transcendante elle-même, qui est aussi l'Existant par-delà toute définition personnelle, et qui pourtant reste toujours ce qui est l'essence de la personnalité.

Quand nous vivons en Cela et avons notre être en Cela, nous pouvons Le posséder simultanément dans ses deux modes : l'impersonnel, dans un suprême état d'être et de conscience, dans une impersonnalité infinie de puissance et de béatitude se possédant elle-même ; le Personnel, par l'action de la nature divine à travers notre forme d'âme individuelle et par la relation entre cette individualité et son Moi transcendant et universel. Nous pouvons même garder notre relation avec la Divinité personnelle sous Ses formes et Ses noms — si, par exemple, notre œuvre est surtout une œuvre d'Amour, nous pouvons chercher à Le servir et à L'exprimer en tant que Seigneur d'Amour —, mais nous aurons en même temps une réalisation intégrale de Lui sous tous Ses noms, toutes Ses formes et tous Ses attributs, et nous ne commettrons pas l'erreur de prendre celui de Ses visages qui correspond le mieux à notre attitude vis-à-vis du monde, pour la totalité de la Divinité infinie.

Chapitre 12

La Réalisation de Sat-chit-ânanda

Les modes du Moi dont il a été question dans notre dernier chapitre peuvent sembler tout d'abord d'un caractère hautement métaphysique, une conception intellectuelle faite davantage pour une analyse philosophique que pour une réalisation pratique. Mais c'est une distinction fausse qui tient à la division de nos facultés. S'il est un principe fondamental de l'ancienne sagesse de l'Orient sur laquelle nous nous fondons, c'est que la philosophie ne doit pas être simplement un passe-temps intellectuel éthéré ni un jeu dialectique subtil, ni même une poursuite de la vérité métaphysique pour elle-même, mais une découverte, par tous les moyens appropriés, des vérités de base de toute l'existence, qui, dès lors, doivent devenir le principe directeur de notre propre existence. *Sânkhya,* la réalisation abstraite et analytique de la vérité, est un aspect de la Connaissance ; *Yoga* [*Sânkhya*, *Yoga,* sont devenus les noms de deux écoles philosophiques de l'Inde ancienne, la première fondée sur l'analyse de la Nature et de la Conscience (Prakriti et Pourousha), la seconde (représentée par Patanjali) sur la découverte intérieure de l'Unité et sur la fusion en l'Absolu.], la réalisation concrète et synthétique dans notre expérience, dans notre état intérieur, dans notre vie extérieure, est l'autre aspect. L'un et l'autre sont des moyens qui permettent à l'homme d'échapper à l'ignorance et au mensonge et de vivre dans et par la vérité. Et puisque le but de l'homme pensant doit toujours être de tendre aussi haut qu'il peut connaître et qu'il en est capable, c'est donc la vérité la plus haute que l'âme doit rechercher par la pensée et accomplir dans la vie.

D'où l'importance de la partie du yoga de la Connaissance que nous considérons maintenant, c'est-à-dire la connaissance des principes essentiels de l'Être et des modes essentiels de l'Existence-en-soi [tattwa-jnâna] sur lesquels l'Absolu divin a fondé Sa manifestation. Si la vérité de notre être est une Unité infinie en laquelle seule se trouvent la largeur, la lumière, la connaissance, la puissance, la béatitude parfaites, et si notre asservissement à l'obscurité, à l'ignorance, la faiblesse, la douleur et aux limitations vient de notre façon d'envisager l'existence comme un conflit entre une infinie multiplicité d'existences séparées, alors, évidemment, trouver le moyen qui nous débarrassera de l'erreur et nous apprendra à vivre en la vérité est la sagesse la plus pratique, la plus concrète, la plus utilitaire et, en même temps, la plus élevée et la plus philosophique. De même, si l'Un est essentiellement la libération de l'esclavage du jeu des attributs qui constituent notre psychologie et si la soumission à ce jeu engendre la lutte et la discorde où nous vivons et où nous nous débattons éternellement entre deux pôles de

bien et de mal, de vertu et de péché, de satisfaction et d'échec, de joie et de douleur, de plaisir et de souffrance, alors, la seule sagesse pratique est de passer au-delà des attributs et d'établir notre base en la paix stable de Cela qui est à jamais par-delà les attributs. Si l'attachement à la personnalité changeante est la cause de notre ignorance de nous-mêmes, de notre discorde et notre querelle avec nous-mêmes et la vie et avec autrui, et s'il existe Un impersonnel en lequel ne se trouvent pas toute cette discorde, cette ignorance, ces efforts vains et tumultueux, parce qu'il est éternellement semblable à Lui-même et en harmonie avec Lui-même, alors, parvenir en nos âmes à cette impersonnalité sans trouble et à cette unité d'être est la seule voie, le seul objet de l'effort humain que notre raison puisse consentir à qualifier de pratique.

Cette unité, cette impersonnalité, cette liberté vis-à-vis du jeu des attributs existe vraiment ; nous sommes vraiment soulevés au-dessus du conflit et des vagues de cette Nature qui, à travers notre mental et notre corps, est perpétuellement en quête de la clef vraie et du secret de toutes ses relations. La très ancienne et la plus haute expérience de l'homme nous dit et nous répète que c'est seulement quand on parvient là, seulement quand on devient impersonnel, un, immobile, rassemblé en soi-même, supérieur à l'existence mentale et vitale, établi en Cela qui est éternellement supérieur à l'existence, que peuvent s'obtenir une paix et une liberté intérieure stables, parce qu'elles existent en soi. Par conséquent, nous sommes en présence du but premier et, en un sens, caractéristique et essentiel, du yoga de la Connaissance. Mais comme nous l'avons déjà dit avec insistance, si c'est le premier but, ce n'est point le seul ; s'il est essentiel, il n'est pas cependant complet. La Connaissance n'est pas complète si elle nous montre seulement comment nous enfuir des relations et entrer en Cela qui est par-delà les relations, seulement comment passer de la personnalité à l'impersonnalité, de la multiplicité à l'unité sans traits. Elle doit nous donner aussi la clef que cherche l'existence cosmique, le secret du jeu total des relations, de la totale variété de la multiplicité, de tout ce conflit et cet entremêlement des personnalités. Et la connaissance est encore incomplète si elle nous donne seulement quelque idée sans la possibilité de la vérifier dans l'expérience — nous cherchons la clef, le secret qui nous permettra de gouverner le phénomène par la réalité qu'il représente, de guérir ses discordes par le principe caché de concorde et d'unification qui est derrière, et, par-delà les efforts convergents et divergents du monde, de parvenir à l'harmonie de la plénitude terrestre. Non seulement la paix mais l'accomplissement est ce que cherche le cœur du monde et ce qu'une connaissance de soi parfaite et efficace doit lui donner ; la paix est seulement le support éternel, la condition infinie, l'atmosphère naturelle de l'accomplissement de soi.

En outre, si la connaissance veut trouver le vrai secret de la multiplicité, de la personnalité, des attributs, du jeu des relations, elle doit, entre l'impersonnel et la source de la personnalité, entre le sans-attribut et ce qui s'exprime par les attributs, entre l'unité de l'existence et sa multiplicité aux traits innombrables, nous montrer une unité réelle en l'essence de l'être et une unité intime en le pouvoir de l'être. Une connaissance qui laisse béer un gouffre entre les deux ne peut pas être la connaissance ultime, aussi logique qu'elle puisse sembler à l'intelligence analytique ou satisfaisante qu'elle soit pour l'expérience de la division. La vraie connaissance doit parvenir à une unité qui embrasse la totalité des choses alors même qu'elle les dépasse, et non à une unité qui est incapable de totalité et la rejette. Il ne peut pas y avoir pareille dualité originelle en la Toute-Existence, pareil abîme infranchissable entre l'Unité transcendante et Cela qui est toutes les existences. Et il en est de l'expérience et de l'accomplissement de soi comme il en est de la connaissance. Une expérience qui trouve au sommet des choses un abîme originel infranchissable entre deux principes contraires et qui tout au plus sait sauter par-dessus, si bien qu'elle est obligée de vivre en l'un ou en l'autre exclusivement sans pouvoir embrasser et unifier, n'est pas l'expérience ultime. Que nous cherchions à connaître par la pensée ou par la vision de la connaissance par-delà toute pensée, ou par une parfaite expérience de soi en notre être même — car tel est le couronnement et la plénitude de la réalisation par la connaissance —, nous devons être capables de penser, de voir, d'avoir l'expérience et de vivre une unité qui satisfasse tout. C'est cela que nous découvrons dans la conception, la vision et l'expérience de l'Un dont l'unité ne cesse point ni ne disparaît de vue quand Il s'exprime dans la Multiplicité ; qui est libre de l'esclavage des attributs et pourtant l'attribut infini ; qui contient et combine toutes les relations, et pourtant reste à jamais absolu ; qui n'est pas une personne et pourtant est toutes les personnes parce qu'il est tout l'être et l'unique Être conscient. Entrer par la conscience en ce Divin et reproduire Sa nature divine en nous-mêmes, tel est le but du centre individuel que nous appelons nous-mêmes, et se peut-il but plus élevé et plus merveilleux, et en même temps plus parfaitement rationnel et plus suprêmement pratique et utilitaire? C'est l'accomplissement de notre existence particulière, et en même temps l'accomplissement de notre existence cosmique, de l'individu en lui-même et de l'individu dans ses relations avec la Multiplicité cosmique. Entre ces deux termes il n'existe pas d'opposition irréconciliable ; au contraire, il existe une unité intime puisque nous avons découvert que notre Moi et le Moi du monde ne font qu'un.

En fait, tous ces termes contraires sont simplement les conditions générales de la manifestation de l'existence consciente au sein du Transcendant, qui reste toujours un, non seulement derrière mais au milieu de

toutes les conditions, si contraires puissent-elles paraître. L'origine, la substance spirituelle unifiante, le mode substantiel unique de toutes les conditions, est ce que, pour la commodité de notre pensée, on a appelé la trinité de Sat-chit-ânanda — Existence, Conscience, Félicité ; tels sont partout les trois termes divins inséparables. Aucun de ces termes n'est vraiment séparé, bien que notre pensée et notre expérience mentale puissent non seulement les distinguer mais les séparer. Le mental peut dire et penser : "J'étais inconscient" (car nul être ne peut dire : "Je suis inconscient"), et il peut penser ou sentir : "Je suis misérable et n'ai aucun plaisir à l'existence", mais en réalité ceci n'est pas possible. L'existence que nous sommes réellement, l'éternel "Je suis" dont on ne peut jamais dire vraiment "Il était", n'est nulle part et à nul moment inconscient. Ce que nous appelons inconscience est simplement une autre conscience ; simplement, nous nous sommes retirés de la vague superficielle de notre perception mentale des objets extérieurs et nous sommes entrés en la perception de notre moi subliminal, et en même temps en la perception des autres plans de l'existence. Vraiment, nous ne sommes pas plus inconscients quand nous sommes endormis ou assommés, ou drogués ou "morts", ou dans n'importe quel autre état, que lorsque nous sommes plongés dans une pensée intérieure, oublieux de notre moi physique et de tout ce qui nous entoure. Pour quiconque a avancé tant soit peu sur le chemin du yoga, c'est là une proposition tout à fait élémentaire qui n'offre aucune difficulté pour la pensée, parce qu'elle est en tout point prouvée par l'expérience. Il est plus difficile de réaliser que l'existence et l'absence de joie de l'existence ne peuvent pas aller de pair. Ce que nous appelons misère, chagrin, douleur, absence de joie, n'est aussi qu'une vague superficielle de la joie d'être, qui pour notre expérience mentale prend ces teintes apparemment contraires en raison d'une sorte de mystification ou de fausse réception dans notre être divisé ; mais cet être divisé n'est pas du tout notre existence, c'est seulement une formulation fragmentaire ou un embrun décoloré de la conscience-force jeté par la mer infinie de notre propre existence. Pour réaliser cela, nous devons sortir de notre absorption dans ces habitudes de surface, dans ces petites mystifications de notre être mental (et quand on passe vraiment derrière et en dehors, on est surpris de constater à quel point elles sont superficielles, comme elles se révèlent ridiculement faibles et peu pénétrantes, telles des piqûres d'épingle) et nous devons réaliser l'Existence vraie, la Conscience vraie et la vraie expérience de l'Existence et de la Conscience : Sat, Chit et Ânanda.

Chit, la Conscience divine, n'est pas la perception mentale que nous avons de nous-mêmes ; ce genre de perception, nous le découvrons vite, n'est qu'une forme, un mode ou un mouvement inférieur et limité. À mesure

que nous progressons et que nous nous éveillons à l'âme en nous et dans les choses, nous réalisons qu'il existe une conscience aussi dans la plante, dans le métal, l'atome, dans l'électricité et dans tout ce qui appartient à la Nature physique ; nous découvrons même que ce n'est pas vraiment, à tous égards, un mode de conscience inférieur ni plus limité que le mental ; au contraire, dans beaucoup de formes dites "inanimées", la conscience est plus intense, plus rapide, plus aiguë, bien que moins développée vers la surface. Mais cette conscience de la Nature vitale et physique, comparée à Chit, n'est aussi qu'une forme, un mode, un mouvement inférieur et, par conséquent, limité. Ces modes de conscience inférieurs sont la substance consciente des plans inférieurs au sein d'une unique existence indivisible. En nous-mêmes aussi, dans notre être subconscient, nous retrouvons l'activité de la Nature physique "inanimée" qui justement a servi à constituer la base de notre être physique, puis l'activité de la vie végétale et l'activité de la création animale inférieure autour de nous. Tous ces modes de conscience sont tellement dominés et conditionnés par notre être conscient pensant et raisonnant, que nous n'avons pas la perception réelle de ces plans inférieurs ; nous sommes incapables de percevoir directement, dans leurs propres conditions, ce que font ces parties de nous, et nous recevons leurs signes très imparfaitement à travers les conditions et les valeurs du mental pensant et raisonnant. Pourtant, nous savons très bien qu'il existe en nous un animal à côté de la part spécifiquement humaine — une créature d'impulsions et d'instincts conscients qui n'est ni réfléchie ni rationnelle, à côté de la part qui est capable de revenir sur son expérience par la pensée et la volonté, de la regarder d'en haut avec la lumière et la force d'un plan supérieur et, jusqu'à un certain point, de la gouverner, l'utiliser et la modifier. Mais l'animal dans l'homme n'est que la tête de notre être subhumain ; au-dessous, il y a aussi une bonne quantité de sous-animal et de vital pur et simple, beaucoup de choses qui agissent d'instinct, impulsivement, et dont la conscience constituante est retirée derrière la surface. Au-dessous de cet être sub-animal, il existe encore une autre profondeur, subvitale. Quand nous progressons dans la connaissance de soi et dans l'expérience supranormale que donne le yoga, nous nous apercevons que le corps aussi a une conscience qui lui est propre ; il a ses habitudes, ses impulsions, ses instincts, une volonté effective bien qu'inerte, qui diffère de celle du reste de notre être et peut lui résister, limiter son efficacité. La majeure partie du conflit de notre être vient de cette existence composite et de l'entremêlement de ces plans variés et hétérogènes. Car l'homme ici-bas est le résultat d'une évolution et il contient en lui-même la totalité de cette évolution, depuis l'être conscient purement physique et subvital jusqu'à la créature mentale qu'il est à son sommet.

En fait, cette évolution est une manifestation, et, de même que nous avons

en nous des moi subnormaux et des régions subhumaines, il existe en nous, au-dessus de notre être mental, des régions supranormales et surhumaines. A ces niveaux, Chit, l'universelle substance consciente de l'existence, assume d'autres positions, se meut suivant d'autres modes, d'autres principes et par d'autres facultés d'action. Au-dessus du mental, il existe un plan de Vérité, comme les anciens sages védiques l'avaient découvert, un monde de l'Idée lumineuse en soi, douée de sa propre puissance de réalisation et qui peut diriger sa lumière et sa force sur notre mental, notre raison, nos sentiments, nos impulsions, nos sensations et les utiliser, les gouverner conformément à la Vérité réelle des choses, tout comme nous dirigeons notre raison et notre volonté mentales sur nos expériences sensibles et sur notre nature animale pour les utiliser et les gouverner conformément à nos perceptions rationnelles et morales. Sur ce plan de Vérité, il n'existe pas de "recherche", mais une possession naturelle ; pas de conflit ni de séparation entre la volonté et la raison, entre l'instinct et l'impulsion, le désir et l'expérience, l'idée et la réalité, mais une harmonie de tous les éléments, qui sont concomitants et agissent en accord, unifiés en leur origine, en leur développement et leur exécution. Mais par-delà ce plan et accessibles à travers lui, il en est d'autres encore, où Chit lui-même se révèle — Chit, l'origine fondamentale et la totalité première de toute cette conscience variée qui sert ici-bas aux formations et aux expériences diverses. Sur ces plans suprêmes, la volonté et la connaissance, les sensations et tout le reste de nos facultés, de nos pouvoirs, nos modes d'expériences, sont non seulement harmonisés, concomitants, unifiés, mais ils forment un seul et même être de conscience, un seul et même pouvoir de conscience. C'est ce Chit fondamental qui se modifie et devient le Supramental sur le plan de Vérité ; qui devient la raison, la volonté, les émotions, les sensations mentales, sur le plan mental ; et sur les plans inférieurs, qui devient les instincts physiques et vitaux, les impulsions, les habitudes d'une force obscure qui n'est pas en possession consciente d'elle-même à la surface. Tout est Chit, parce que tout est Sat : tout est un mouvement varié de la Conscience originelle, parce que tout est un mouvement varié de l'Être originel.

Quand nous découvrons, voyons ou connaissons Chit, nous découvrons aussi que son essence est Ânanda ou joie de l'existence en soi. Posséder le Moi, c'est posséder la béatitude du Moi ; ne pas posséder le Moi, c'est être à la recherche, plus ou moins obscure, de la joie de l'existence. Chit possède éternellement sa béatitude en soi ; et puisque Chit est l'universelle substance consciente de l'être, l'être conscient universel aussi est en possession de la béatitude de soi consciente, maître de la joie universelle de l'existence. Le Divin, qu'il se manifeste dans la totalité des attributs ou sans attribut, dans la Personnalité ou l'Impersonnalité, dans l'Un qui absorbe la Multiplicité ou en

l'Un qui manifeste sa Multiplicité essentielle, est toujours en possession de sa béatitude et de toute béatitude, parce qu'il est toujours Sat-chit-ânanda. Pour nous aussi, connaître et posséder notre vrai Moi dans l'essentiel et dans l'universel, c'est découvrir l'essentielle et universelle joie de l'existence, la béatitude en soi et la béatitude en tout. Car l'universel est simplement la coulée de l'existence, de la conscience et de la félicité essentielles ; en quelque lieu et sous quelque forme que Cela manifeste Son existence, se trouve nécessairement la conscience essentielle et, par conséquent, la joie essentielle.

L'âme individuelle ne possède pas sa vraie nature ni ne réalise la vraie nature de son expérience, parce qu'elle se sépare, non seulement de l'essentiel, mais de l'universel en s'identifiant aux accidents séparés, à la forme et au mode non essentiels, à l'aspect, au véhicule séparé. Ainsi, elle prend son mental, son corps et son courant de vie pour son Moi essentiel. Elle essaye de les imposer, pour leur propre gloire, contre l'universel et contre Cela dont l'universel est la manifestation. Elle a raison d'essayer de s'imposer et de s'accomplir dans l'universel pour la gloire de ce qui est plus grand que l'universel et par-delà, mais elle a tort de vouloir le faire contre l'universel et en obéissant à un aspect fragmentaire de l'universel. Cet aspect fragmentaire, ou plutôt cette collection d'expériences fragmentaires, elle les combine autour d'un centre artificiel d'expérience mentale — son ego mental qu'elle appelle elle-même — et elle sert cet ego et vit pour sa gloire au lieu de vivre pour la gloire de ce "quelque chose" qui est par-delà et plus grand que l'ego, et dont les aspects même les plus vastes et les plus généraux ne sont encore que des manifestations partielles. Mais c'est vivre dans le faux moi, non dans le vrai Moi ; c'est vivre pour l'ego et lui être soumis, et non vivre pour le Divin et Lui obéir. Savoir comment cette chute s'est produite et dans quel but relève du Sânkhya plutôt que du Yoga. Pratiquement, nous devons saisir le fait que cette division de soi est la cause de la limitation de soi, qui est la cause de notre incapacité à posséder la vraie nature de notre être et de notre expérience, et, par suite, la cause de notre soumission à l'ignorance, à l'impuissance et à la souffrance dans notre mental, dans notre vie et notre corps. La non-possession de l'unité est la cause première ; retrouver l'unité est le moyen souverain — l'unité avec l'universel et l'unité avec Cela que l'universel exprime ici-bas. Nous devons réaliser notre vrai Moi et le vrai Moi de tout ; et réaliser le vrai Moi, c'est réaliser Sat-chit-ânanda.

Chapitre 13

Les Difficultés de l'Être Mental

Nous sommes arrivés sur la voie de la Connaissance à ce stade de développement où, après avoir commencé par affirmer que la réalisation de notre moi pur, notre existence pure au-dessus des conditions mentales, vitales et corporelles, était le premier objet de ce yoga, nous affirmons que ceci n'est pas suffisant et que nous devons aussi réaliser le Moi ou Brahman en ses modes essentiels, et principalement dans sa réalité triple en une en tant que Sat-chit-ânanda. Non seulement l'existence pure, mais la conscience pure et la pure béatitude de son être et de sa conscience sont la réalité du Moi, l'essence du Brahman.

En outre, il existe deux sortes de réalisation du Moi ou Sat-chit-ânanda. L'une est celle de l'existence-conscience-félicité silencieuse, passive, immobile, absorbée en soi, suffisant à soi-même, une, impersonnelle, sans jeu d'attributs, détournée du phénomène infini de l'univers ou le regardant avec indifférence et sans y participer. L'autre est celle de cette même existence-conscience-félicité, souveraine, libre, seigneur des choses, agissant dans un calme inaliénable, se déversant dans une action infinie et en des attributs infinis, tout en restant éternellement concentrée en soi — unique et suprême Personne contenant en soi tout ce jeu de personnalité dans une vaste et égale impersonnalité, possédant le phénomène infini de l'univers sans attachement, mais sans éloignement insurmontable non plus, avec une maîtrise divine, un innombrable rayonnement de sa lumineuse félicité éternelle, tenant cette manifestation qu'elle est sans être tenue par elle, la gouvernant librement et, par conséquent, n'étant pas liée par elle Ce n'est pas le Dieu personnel des religions ni le Brahman avec attributs des philosophes, mais Cela en qui personnel et impersonnel, attributs et absence d'attributs sont réconciliés. C'est le Transcendant qui possède l'un et l'autre en Son être et les emploie l'un et l'autre comme des modes de Sa manifestation. Tel est donc l'objet de la réalisation pour un sâdhak du yoga intégral.

Nous voyons donc tout de suite, de ce point de vue, que la réalisation du moi pur et immobile que nous obtenons en nous retirant du mental, de la vie et du corps, est seulement, pour nous, la base nécessaire d'une réalisation plus grande. Ce procédé n'est donc pas suffisant pour notre yoga ; quelque chose d'autre est nécessaire, quelque chose de plus positif qui embrasse tout. De même que nous nous sommes retirés de tout ce qui constitue notre moi apparent et du phénomène universel en lequel il demeure afin d'entrer en le Brahman existant en soi, conscient en soi, nous devons maintenant

reposséder notre mental, notre vie et notre corps avec l'existence en soi, la conscience en soi et la félicité en soi du Brahman qui embrasse tout. Nous devons non seulement posséder la pure existence en soi indépendante du jeu du monde, mais posséder toute l'existence comme la nôtre ; nous devons non seulement nous connaître en tant que conscience non-égoïste infinie par-delà tout changement dans le Temps et dans l'Espace, mais devenir un avec la totale coulée de la conscience et de sa force créatrice dans le Temps et dans l'Espace ; non seulement être capables d'une paix et d'une immobilité sans fond, mais aussi d'une libre et infinie félicité dans les choses de l'univers. Car ceci aussi, et pas seulement le calme pur, est Sat-chit-ânanda, est Brahman.

S'il était facile de s'élever au plan Supramental et, fixé là solidement, de réaliser par le pouvoir et à la manière des facultés supramentales divines le monde et l'être, la conscience et l'action, la sortie de l'expérience consciente et la rentrée, cette réalisation intégrale ne présenterait aucune difficulté essentielle. Mais l'homme est un être mental, pas encore un être Supramental. C'est donc par le mental qu'il doit chercher la connaissance et réaliser son être, avec l'aide qu'il peut obtenir des régions supramentales. Cette caractéristique de notre être tel qu'il est actuellement développé, et donc de notre yoga, nous impose certaines limitations et des difficultés premières qui ne peuvent être surmontées que par l'aide divine ou une pratique ardue et, en réalité, seulement par la combinaison de ces deux auxiliaires. Il nous faut donc exposer succinctement les difficultés du chemin de la connaissance intégrale, de la réalisation intégrale, du devenir intégral, avant de pouvoir aller plus loin.

L'être spirituel accompli et l'être mental accompli se situent vraiment sur deux plans différents dans l'organisation de notre existence : l'un supérieur et divin, l'autre supérieur et humain. Au premier appartiennent l'être infini, la conscience et la volonté infinies, la béatitude infinie et la connaissance supramentale infinie qui se réalise automatiquement et qui embrasse tout — quatre principes divins ; à l'autre appartiennent l'être mental, l'être vital, l'être physique — trois principes humains. De par leur nature apparente, les deux sont opposés ; chacun est l'envers de l'autre. L'être divin est infini et immortel ; l'être humain est la vie limitée dans le temps, dans le champ d'action et dans la forme — une vie qui est une mort essayant de devenir une vie qui soit immortelle. L'être divin est une conscience infinie qui transcende et embrasse tout ce qu'il manifeste en sa conscience ; l'être humain est une conscience délivrée du sommeil de l'inconscience et soumise aux moyens qu'elle emploie, limitée par le corps et l'ego, et qui essaye de trouver sa relation avec les autres consciences, les autres corps, les autres ego, soit positivement par des moyens variés de contact unificateur et de sympathie,

soit négativement par des moyens variés de contact hostile et d’antipathie. L’être divin est l’inaliénable béatitude en soi et l’inviolable béatitude en tout ; l’être humain est la sensation du mental et du corps qui cherche la joie, mais ne trouve que le plaisir, l’indifférence et la douleur. L’être divin est la connaissance supramentale qui comprend tout et la volonté supramentale qui effectue tout ; l’être humain est l’ignorance qui cherche la connaissance par la compréhension de fragments et de parties qu’il doit ensuite joindre maladroitement bout à bout ; il est l’incapacité qui essaye d’acquérir la force et la volonté en accroissant graduellement un pouvoir qui est proportionnel au développement de sa connaissance, et ce développement ne peut s’obtenir que par l’exercice partiel et fragmentaire de sa volonté, qui est proportionnel à sa méthode partielle et fragmentaire de connaissance. L’être divin se fonde sur l’unité et il est le maître des transcendances et de la totalité des choses ; l'être humain se fonde sur une multiplicité séparée dont il est le sujet, quand bien même il est le maître de sa division et de sa fragmentation ou de son difficile soudage et de sa difficile unification. Entre les deux plans, pour l’être humain, il existe un voile, un “couvercle” qui empêche l’humain, non seulement d’atteindre, mais même de connaître le divin.

Par conséquent, quand l’être mental cherche à connaître le divin, à le réaliser, le devenir, il doit d’abord soulever ce couvercle, écarter ce voile. Mais même quand il réussit cette difficile entreprise, il considère encore le divin comme quelque chose qui lui est supérieur, qui est lointain, élevé, au-dessus de lui conceptuellement, vitalement et même physiquement, et vers quoi, de son humble position, il lève le regard et doit monter, en admettant que ce soit réellement possible, ou, si ce n’est pas possible, qu’il doit faire descendre afin de se soumettre à lui et de l’adorer. Il voit en le divin un plan d’être supérieur, et alors le considère comme un état suprême d’existence, un Ciel, ou un *Sat,* ou un Nirvâna, suivant la nature de sa conception ou de sa réalisation. Ou bien il voit en lui un Être suprême autre que lui-même, ou du moins autre que son moi actuel, et alors il l’appelle Dieu sous un nom ou un autre et le dit personnel ou impersonnel, avec attributs ou sans attributs, Pouvoir silencieux et indifférent, ou Seigneur actif et secourable, selon sa conception ou sa réalisation, sa vision ou sa compréhension de tel ou tel côté, tel ou tel aspect de cet Être. Ou encore, il voit en lui une suprême Réalité dont son être imparfait est un reflet ou dont il a été détaché ; alors il l’appelle Moi ou Brahman et le qualifie diversement, toujours suivant sa conception ou sa réalisation : Existence, Non-Existence, Tao, Néant, Force, Inconnaissable.

Si, donc, nous cherchons mentalement à réaliser Sat-chit-ânanda, nous nous trouverons probablement devant une première difficulté : nous verrons “quelque chose” qui est au-dessus, au-delà ou autour même en un sens, mais avec un gouffre entre cet être et notre être, un abîme sans pont, peut-être

même un abîme infranchissable. Il y a bien cette Existence infinie, mais elle est tout autre que l'être mental qui en prend conscience, et nous ne pouvons ni nous élever jusqu'à elle afin de la devenir, ni la faire descendre jusqu'à nous afin que notre expérience de nous-mêmes et de l'être du monde soit celle de cette infinitude bienheureuse. Il y a bien cette grande Conscience-Force inconditionnée et sans limite, mais notre conscience et notre force sont séparées d'elle, même si elles sont en elle ; elles sont limitées, étroites, découragées peut-être, dégoûtées d'elles-mêmes et du monde, mais incapables de participer à cette chose plus haute qu'elles ont vue. Il y a bien cette Béatitude incommensurable et sans tache, mais notre être reste le jouet de la Nature inférieure et de ses plaisirs, ses douleurs, ses sensations épaisses et neutres, incapable de cette félicité divine. Il y a bien cette Connaissance et cette Volonté parfaites, mais la nôtre reste toujours cette connaissance mentale déformée, cette volonté boiteuse, incapable de participer à la Nature divine ni même de s'accorder à elle. Ou bien, tant que nous vivons dans la pure contemplation extatique de la vision divine, nous sommes délivrés de nous-mêmes, peut-être, mais de la minute où nous tournons notre conscience sur notre être, nous perdons la vision — elle disparaît, devient lointaine, intangible. La Divinité nous abandonne ; la Vision s'évanouit ; nous sommes retombés dans la petitesse de notre existence mortelle.

Il faut jeter un pont sur cet abîme, d'une manière ou d'une autre. Ici, deux possibilités se présentent à l'être mental. L'une est de s'élever par un grand effort prolongé, concentré, oublieux de tout, et de sortir de l'être mental pour entrer en le Suprême. Mais dans cet effort, le mental doit quitter sa propre conscience, disparaître dans une autre conscience et, temporairement ou d'une façon permanente, se perdre lui-même, peut-être s'abolir complètement. Il doit entrer dans la transe du samâdhi. C'est pourquoi le râdjayoga et les autres systèmes de yoga attachent une importance suprême à l'état de samâdhi, ou transe yoguique, par lequel le mental se retire, non seulement de ses intérêts et de ses préoccupations ordinaires, mais de toute conscience des sensations et des actes extérieurs, de l'être extérieur, d'abord, puis de toute conscience des activités mentales intérieures. Dans cet état de concentration intérieure, l'être mental peut avoir différentes sortes de réalisations du Suprême — en soi ou sous des aspects variés ou à des niveaux divers —, mais l'idéal est de se débarrasser complètement du mental et, passant au-delà de toute réalisation mentale, d'entrer en la transe absolue où cesse toute trace de mental ou de l'existence inférieure. Mais rares sont ceux qui peuvent atteindre à cet état de conscience et tous ne peuvent pas en revenir.

La conscience mentale étant le seul état de veille que possède l'être mental, il est évident qu'il ne peut pas normalement entrer entièrement dans

une autre conscience sans laisser derrière lui tout à fait, non seulement son existence de veille, mais son mental intérieur. C'est pourquoi la transe yoguique est nécessaire. Mais on ne peut pas rester continuellement en transe ; ou, même si l'on pouvait y persister indéfiniment, il reste toujours probable qu'elle sera interrompue par quelque appel qui viendra solliciter la vie corporelle avec un peu de force ou de persistance. Et dès l'instant où nous revenons à la conscience mentale, nous sommes de nouveau dans l'être inférieur. C'est pourquoi il est dit qu'une complète libération de la naissance humaine, une ascension complète hors de la vie de l'être mental, est impossible tant que le corps et la vie corporelle n'ont pas été définitivement rejetés. L'idéal recommandé au yogi qui suit cette méthode est de renoncer à tout désir et aux moindres velléités de la vie humaine ou de l'existence mentale, de se détacher totalement du monde et, finalement, en entrant de plus en plus fréquemment et de plus en plus profondément dans l'état de samâdhi le plus concentré qui soit, de quitter le corps au moment où l'on est dans cet extrême recueillement de l'être, afin de pouvoir passer en l'Existence suprême. Cette apparente incompatibilité entre le mental et l'Esprit est aussi la cause pour laquelle tant de religions et de systèmes ont été amenés à condamner le monde et à n'avoir d'espoir qu'en un ciel au-delà ou un Nirvâna vide, ou en quelque suprême existence en soi sans traits, en le Suprême.

Mais dans ces conditions, que doit faire de ses moments de veille le mental humain qui cherche le divin? Car, si ces moments-là sont soumis à toutes les infirmités de la mentalité mortelle, s'ils sont exposés aux attaques du chagrin, de la peur, la colère, la passion, la faim, la convoitise, le désir, il est irrationnel de supposer que, par une simple concentration de l'être mental en transe yoguique au moment de quitter le corps, l'âme pourra s'en aller en l'Existence suprême sans être obligée d'en revenir. Car la conscience normale de l'homme reste encore soumise à ce que les bouddhistes appellent la chaîne, ou le courant, du karma ; elle crée encore des énergies qui, nécessairement, doivent se prolonger et avoir un effet sur la suite de la vie de l'être mental qui les engendre. Ou encore, d'un autre point de vue, la conscience étant le fait déterminant, et non l'existence corporelle qui est seulement un résultat, l'homme continue d'appartenir normalement à la condition de l'activité humaine, ou du moins à la condition de l'activité mentale, qui ne peut être abrogée pour la seule raison que l'on sort du corps physique — se débarrasser du corps mortel n'est pas se débarrasser du mental mortel. Il ne suffit pas non plus d'avoir quelque dégoût profond du monde ni une indifférence anti-vitale ni une aversion pour l'existence matérielle, car cela aussi fait partie de la condition mentale et de l'activité mentale inférieure. Selon l'enseignement suprême, même le désir de la

libération et de toutes ses conséquences mentales doit être dépassé avant que l'âme puisse être entièrement libre. Par conséquent, le mental doit non seulement être capable, en des états anormaux, de sortir de lui-même dans une conscience plus haute, mais sa mentalité de veille aussi doit être entièrement spiritualisée.

Ceci nous amène à la deuxième possibilité qui s'offre à l'être mental ; car, si la première possibilité consiste à sortir de lui-même et à entrer dans un plan d'être Supramental ou divin, l'autre consiste à faire descendre le divin en lui-même afin que sa mentalité se change à l'image du divin et soit divinisée, spiritualisée. Ceci peut et doit se faire principalement par le pouvoir du mental, qui peut réfléchir ce qu'il connaît, relier à sa propre conscience ce qu'il contemple. Car le mental est vraiment un réflecteur, un médium ; aucune de ses activités n'a son origine en elle-même, aucune n'existe *per se.* Généralement, le mental réfléchit la condition de la nature mortelle et les activités de la Force qui travaille dans les conditions de l'univers matériel. Mais s'il renonce à ces activités et aux idées, aux points de vue caractéristiques de la nature mentale, il devient clair, passif, pur, et le divin s'y réfléchit comme en un clair miroir, ou comme le ciel se réfléchit dans une eau claire et sans ride, non troublée par les vents. À ce stade, le mental ne possède pas encore entièrement le divin, il ne devient pas encore divin, mais il est possédé par le divin ou par une lumineuse réflexion de lui, tant qu'il demeure en cette pure passivité. S'il devient actif, il retombe dans la perturbation de la nature mortelle qu'il réfléchit au lieu de réfléchir le divin. C'est pourquoi l'idéal généralement proposé est l'immobilité absolue et la cessation de toute action extérieure, d'abord, puis de tout mouvement intérieur ; ici aussi, pour celui qui suit la voie de la connaissance, il doit y avoir une sorte de samâdhi éveillé. Tous les actes inévitables s'accomplissent par le fonctionnement purement superficiel des organes de perception ou des facultés motrices tandis que le mental immobile n'y prend finalement aucune part et n'en attend aucun résultat ni profit.

Mais cela n'est pas suffisant pour le yoga intégral. Il faut arriver à une transformation positive de la mentalité de veille et pas seulement à une immobilisation négative. Or, cette transformation est possible, car, bien que les plans divins soient au-dessus de la conscience mentale et que, pour y entrer vraiment, nous devions normalement perdre le mental en samâdhi, il existe cependant, dans l'être mental, des régions divines, supérieures à notre mentalité normale, qui reproduisent les conditions du plan divin proprement dit, encore qu'elles soient amoindries par les conditions mentales qui règnent ici-bas. Là, tout ce qui fait partie de l'expérience du plan divin peut être saisi, mais à la manière mentale et sous une forme mentale. Il est possible pour l'être humain développé de s'élever à l'état de veille à ces régions de

mentalité divine, ou il lui est possible d'en tirer un courant d'influences et des expériences qui, finalement, ouvriront et transformeront à leur image toute son existence de veille. Ces états supérieurs du mental sont les sources immédiates, les grands instruments effectifs, les stations [Que les Véda appellent diversement : sièges, maisons, places ou conditions, bases, terres, demeures, *sadas*, *griha* ou *kshaya, dhâma*, *padam*, *bhoûmi, kshiti.*] intérieures de sa perfection.

Mais même quand nous parvenons à ces régions ou que nous en tirons quelque courant, nous sommes encore poursuivis par les limitations de notre mentalité. Et tout d'abord, le mental est un invétéré diviseur de l'indivisible ; sa nature entière le pousse à se fixer sur une seule chose à la fois, à l'exclusion des autres, ou à mettre en relief un seul point en subordonnant tout le reste. Ainsi, quand il s'approche de Sat-chit-ânanda, il se fixera, par exemple, sur son aspect d'Existence pure, *Sat,* et la Conscience et la Béatitude seront alors contraintes de se voiler ou de s'immobiliser dans l'expérience de l'Être pur et infini, ce qui aboutit à la réalisation de l'immobilisme moniste. Ou il se fixera sur l'aspect de Conscience, *Chit,* et l'Existence et la Béatitude dépendront alors de l'expérience du Pouvoir ou de la Force-consciente transcendante et infinie, ce qui aboutit à la réalisation tântrique du culte de l'Énergie. Ou il se fixera sur l'aspect de Béatitude, *Ananda,* et l'Existence et la Conscience sembleront alors disparaître dans la Béatitude, annulant toute base de possession consciente ou toute charpente d'être, ce qui aboutit à la réalisation bouddhique du chercheur de Nirvâna. Ou encore, il se fixera sur quelque aspect de Sat-chit-ânanda tel que le mental le reçoit de la Connaissance, de la Volonté ou de l'Amour Supramental ; alors, l'aspect impersonnel et infini de Sat-chit-ânanda sera totalement perdu, ou presque, dans l'expérience d'une Déité personnelle, ce qui aboutit aux réalisations des diverses religions et à la possession de quelque monde surnaturel ou quelque condition divine de l'âme humaine auprès de Dieu. Pour ceux dont le but est de s'en aller n'importe où sauf dans l'existence cosmique, cela suffit, puisque, par l'immersion du mental en l'un quelconque de ces principes, ou par la prise de possession de l'un quelconque de ces aspects, ils peuvent opérer le transit désiré en s'établissant dans les régions divines de leur mentalité ou en se laissant posséder par elles à l'état de veille.

Mais le sâdhak du yoga intégral doit harmoniser tous les aspects afin d'arriver à la réalisation totale de Sat-chit-ânanda dans une unité égale et plénière. Et l'on se heurte ici à la dernière difficulté du mental, à savoir son incapacité de saisir simultanément l'unité et la multiplicité. Il n'est pas tellement difficile d'arriver à un pur infini et de s'y fixer, ni même, simultanément, à une expérience globale et parfaite de l'Existence qui est Conscience, qui est Félicité. Le mental peut même étendre son expérience de l'Unité à la Multiplicité et percevoir l'immanence de cette Unité dans l'univers et en chaque objet, chaque force, chaque mouvement de l'univers,

ou percevoir simultanément cette Existence-Conscience-Béatitude contenant l'univers, enveloppant tous ses objets et donnant naissance à tous ses mouvements. En fait, il est bien difficile d'unifier et d'harmoniser correctement toutes ces expériences ; néanmoins, il est possible de posséder Sat-chit-ânanda simultanément en lui-même, immanent en tout et contenant tout. Mais s'il faut y ajouter l'expérience ultime que tout *est* Sat-chit-ânanda et posséder les objets, les mouvements, les formes comme étant Lui et rien autre, cela devient d'une extrême difficulté pour le mental. Séparément, on peut parvenir à n'importe laquelle de ces expériences ; le mental peut aller de l'une à l'autre, rejeter l'une quand il arrive à l'autre, appeler ceci l'existence inférieure et cela l'existence supérieure. Mais unifier sans rien perdre et intégrer sans rien rejeter, telle est sa suprême difficulté.

Chapitre 14

Le Brahman Passif et le Brahman Actif

La difficulté que trouve l'être mental à réaliser intégralement l'être vrai et l'être du monde peut se résoudre suivant deux lignes de développement différentes. Il peut s'élever de plan en plan en son être et, à chaque niveau successif, embrasser simultanément son unité avec le monde et avec Satchidânanda sous la forme du Pourousha et de la Prakriti (l'Âme Consciente et l'Âme de la Nature) qui correspondent à ce plan, tout en intégrant l'action des degrés inférieurs de l'être à mesure qu'il monte. C'est-à-dire qu'il peut, par une sorte de processus inclusif d'élargissement de soi et de transformation, opérer sa propre évolution et passer de l'homme matériel à l'homme divin ou spirituel. Ce fut là, probablement, la méthode des très anciens sages telle que nous l'entrevoyons dans le Rig-Véda et dans quelques-unes des Oupanishad [Notamment la Taïttirîya Oupanishad]. Ou bien, il peut viser directement à la réalisation de la pure Existence en soi sur le plan le plus haut de l'être mental et, une fois sur cette base solide, réaliser spirituellement, dans les conditions propres à sa mentalité, le processus par lequel l'Existant-en-soi devient toutes les existences, mais sans descendre dans la conscience égoïste et divisée qui conditionne l'évolution dans l'Ignorance. Ainsi identifié à Satchidânanda en l'existence universelle, l'être mental spiritualisé peut alors monter plus haut, jusqu'au plan Supramental de pure existence spirituelle. Ce sont les étapes de cette dernière méthode que nous allons tenter de retracer à l'intention du chercheur qui suit la voie de la connaissance.

Quand le sâdhak a suivi la discipline de retrait du moi et de ses diverses identifications avec l'ego, avec le mental, la vie et le corps, il arrive, par la connaissance, à la réalisation d'une pure, immobile Existence consciente d'elle-même, une, sans division, paisible, inactive, non troublée par l'action du monde. La seule relation que ce Moi semble avoir avec le monde est celle d'un Témoin désintéressé, nullement pris dans ses activités ni affecté, ni même touché par elles. Si l'on pousse plus loin cet état de conscience, on perçoit un Moi encore plus éloigné de l'existence du monde : tout ce qui est dans le monde est en ce Moi, en un sens, et pourtant, en même temps, tout est étranger à sa conscience, non existant en son Existence, ou existant seulement dans une sorte de mental irréel — par conséquent un rêve, une illusion. Cette Existence Réelle lointaine et transcendante, nous pouvons la percevoir comme le Moi absolu de notre propre être ; mais il se peut que même l'idée d'un moi et de notre être y soit engloutie, au point que, pour le

mental, il n'y ait plus qu'un Cela inconnaissable (inconnaissable pour la conscience mentale) et sans lien d'aucune sorte ni relation possible avec l'existence du monde. L'être mental peut même percevoir cette Existence Réelle comme un Néant, une Non-Existence, un Vide, mais un Vide de tout ce qui est dans le monde, une Non-Existence de tout ce qui est dans le monde, et pourtant la seule Réalité. Aller plus loin dans cette Transcendance en concentrant tout son être sur elle, c'est perdre complètement l'existence mentale et l'existence du monde, et se jeter dans l'inconnaissable.

Au lieu de cela, le yoga de la connaissance intégrale exige un retour divin à l'existence du monde ; par conséquent son premier pas doit être de réaliser le Moi en tant que Tout, *sarvam brahma.* D'abord, en nous concentrant sur l'Existant-en-soi, nous devons réaliser que tout ce que le mental et les sens perçoivent est l'image d'un monde qui existe en ce Moi pur que nous sommes désormais pour notre propre conscience. Cette vision du Moi pur se traduit, pour le sens mental et la perception mentale, par une Réalité infinie en laquelle tout existe, mais comme des noms et des formes seulement, pas exactement irréels, pas comme une hallucination ni un rêve, et pourtant comme une création de la conscience simplement, une création perceptuelle et subtilement sensible plutôt que substantielle. Dans cette position de conscience, tout semble, sinon un rêve, du moins très semblable à une représentation de marionnettes se déroulant dans un Moi sans mouvement, calme, paisible, indifférent. Notre propre existence phénoménale, également, fait partie de ce mouvement conceptuel, telle une forme mentale et corporelle mécanique parmi d'autres formes, nous-mêmes étant un nom d'être parmi d'autres noms et nous mouvant automatiquement en ce Moi et dans son immobile perception de soi qui englobe tout. À ce stade, la conscience active du monde ne figure pas dans notre réalisation, parce que la pensée a été immobilisée en nous et, par suite, notre propre conscience est parfaitement immobile et inactive ; tout ce que nous faisons semble purement mécanique sans que notre volonté et notre connaissance actives s'en mêlent pour engendrer consciemment le mouvement. Ou bien, si quelque pensée se produit, elle arrive mécaniquement aussi, comme le reste, comme le mouvement de notre corps ; elle est mue par les ressorts invisibles de la Nature comme le sont la plante et les éléments, et non par quelque volonté active de notre existence en soi. Car ce Moi est l'Immobile ; il n'engendre pas l'action qu'il tolère et n'y prend pas part. Ce Moi est le Tout, mais en ce sens seulement qu'il est l'Un infini immuablement existant et contenant tous les noms et toutes les formes.

Cette position de conscience repose sur une réalisation mentale exclusive de la pure Existence en soi : la conscience est en repos, inactive, vastement concentrée en la pure perception de son être, n'engendrant activement

aucune sorte de devenir. L'aspect de connaissance est en repos dans la perception d'une identité non différenciée ; l'aspect de force et de volonté est en repos dans la perception d'une immuabilité immodifiable. Et pourtant, cette conscience perçoit des noms et des formes, elle perçoit le mouvement ; mais ce mouvement ne semble pas provenir du Moi, il semble se dérouler par quelque pouvoir inhérent et seulement se réfléchir en le Moi. En d'autres termes, par sa concentration exclusive, l'être mental a éloigné de lui l'aspect dynamique de la conscience ; il a pris refuge dans l'aspect statique et construit un mur de non-communication avec le reste ; un gouffre s'est créé entre le Brahman passif et le Brahman actif, et chacun reste sur son bord, visible l'un pour l'autre, mais sans contact, sans trace de sympathie, sans sentiment d'unité. Par suite, pour le Moi passif, tout être conscient semble de nature passive, toute activité semble inconsciente en soi et mécanique (*jada*) dans son mouvement. L'expérience de cette position de conscience sert de fondement à l'ancienne philosophie Sânkhya qui enseignait que le Pourousha ou Âme Consciente est une entité passive, inactive, immuable, et que la Prakriti ou Âme de la Nature (y compris même le mental et l'entendement) est active, changeante, mécanique et se réfléchit dans le Pourousha, qui s'identifie avec ce qui se réfléchit en lui et prête à cette réflexion la lumière de sa propre conscience. Quand le Pourousha apprend à ne plus s'identifier, la Prakriti commence à abandonner son impulsion au mouvement ; elle retourne à l'équilibre et au repos. La conception védântique de cette même position conduit à la philosophie du Moi inactif ou unique réalité du Brahman, tout le reste étant considéré comme des noms et des formes qui viennent se plaquer sur Lui ou se superposer par la fausse activité d'une illusion mentale qui doit disparaître avec la connaissance vraie du Moi immuable et le refus d'accepter la superposition [*A*dhyârôpa]. Ces deux conceptions ne diffèrent vraiment que par leur langage et leur point de vue ; substantiellement, c'est la même généralisation intellectuelle d'une même expérience spirituelle.

Si nous en restons là, il n'y a guère que deux attitudes possibles vis-à-vis du monde. Ou bien nous devons rester simplement d'inactifs témoins du jeu cosmique, ou bien nous devons y agir mécaniquement, sans la moindre participation du moi conscient, et laisser faire les organes des sens et de l'action motrice [kêvalaïr indriyaïr, Bhagavad-Guîtâ]. La première solution nous rapproche aussi complètement que possible de l'inactivité du Brahman passif et silencieux. Nous avons immobilisé notre mental, réduit au silence les activités de la pensée et les perturbations du cœur, nous sommes arrivés à une paix et à une indifférence intérieures complètes ; nous essayons alors d'immobiliser l'action mécanique de la vie et du corps et de la réduire au minimum le plus ténu afin que, finalement, elle puisse cesser totalement et

pour toujours. Tel est le but final du yoga ascétique qui refuse la vie — ce n'est évidemment pas notre but. L'autre solution nous laisse une activité relativement parfaite, du moins en son apparence extérieure, et, en même temps, intérieurement, une passivité, une paix, un silence mental complets, une indifférence et une absence d'émotions, une totale absence de choix volontaire.

Pour le mental ordinaire, pareil état semble impossible. Émotivement, le mental ne peut pas concevoir une activité sans désir ni préférence sentimentale, et de même, intellectuellement, il ne peut pas imaginer une activité sans conception mentale, sans mobile conscient et sans énergie volontaire. Pourtant, en fait, nous observons qu'une grande partie de notre action, sans parler des activités de la vie inanimée ou simplement animée, obéit à une impulsion et à un mouvement mécaniques où les éléments émotifs, mentaux et volitifs ne prennent aucune part, du moins ouvertement. On peut arguer que ceci ne vaut que pour les activités purement physiques et vitales, et non pour les mouvements qui, d'ordinaire, dépendent du fonctionnement des volitions et conceptions mentales, telles la parole, l'écriture et toutes les actions intelligentes de la vie humaine. Mais encore une fois ce n'est pas vrai, et c'est ce que nous découvrons lorsque nous sommes capables de passer derrière les processus normaux de notre nature mentale habituelle. Il a été prouvé par de récentes expériences psychologiques que toutes ces opérations peuvent s'effectuer sans la moindre initiative consciente de la pensée et de la volonté de l'acteur apparent : ses organes des sens et d'action, y compris la parole, deviennent les instruments passifs d'une pensée et d'une volonté autres que les siennes.

Certes, derrière toute action intelligente, il y a nécessairement une volonté intelligente, mais il n'est pas indispensable que ce soit l'intelligence ni la volonté du mental conscient de l'acteur. Dans les phénomènes psychologiques dont nous venons de parler, il est évident que ce sont la volonté et l'intelligence d'autres êtres humains qui utilisent les organes de l'acteur, du moins en certains cas ; en d'autres cas, on ne sait pas très bien si c'est l'expérimentateur qui influence et fait agir, ou s'il s'agit de l'émergence d'un mental subliminal subconscient, ou si c'est la combinaison de ces deux facteurs. Mais quand il s'agit de la position yoguique où l'action s'accomplit par la seule entremise des organes, *kévalaïr indriyaïr*, c'est l'intelligence et la volonté universelles de la Nature elle-même qui opèrent à partir des centres supraconscients et subconscients, comme elle le fait dans les énergies mécaniquement délibérées de la vie des plantes ou des formes matérielles inanimées, mais avec cette différence, ici, qu'un instrument vivant est le témoin conscient de l'action et du fonctionnement. Il est remarquable que la parole, les écrits et les actes intelligents produits en cet état peuvent exprimer

une force de pensée parfaite, lumineuse, sans défaut, logique, inspirée, adaptant parfaitement les moyens à la fin, beaucoup mieux que l'individu lui-même n'aurait pu le faire dans la position normale de sa pensée et de sa volonté et avec ses anciennes capacités ; et pourtant, tout du long, c'est lui-même qui perçoit la pensée qui vient à lui, mais il ne la conçoit pas ; lui-même qui observe les travaux, mais il ne s'approprie ni n'utilise la volonté qui agit à travers lui — il est le témoin des pouvoirs qui jouent sur le monde à travers lui comme à travers un canal passif, sans prétendre qu'ils sont sa propriété. Et ce phénomène n'est pas vraiment anormal ni contraire aux lois générales. Ne voyons-nous pas partout le fonctionnement parfait de la Volonté et de l'Intelligence universelles secrètes dans l'action apparemment brute (*jada*) de la Nature matérielle? Or, c'est justement cette Volonté et cette Intelligence universelles qui, de même, agissent à travers le yogi — calme, indifférent, intérieurement silencieux, il n'oppose pas à leurs opérations tous les obstacles d'une volonté et d'une intelligence personnelles limitées et ignorantes. Il demeure en le Moi silencieux ; il laisse le Brahman actif travailler à travers ses instruments naturels, acceptant impartialement et sans y participer les formations de la force et de la connaissance universelles.

Cette position simultanée de passivité intérieure et d'activité extérieure, indépendante l'une de l'autre, est un état de liberté spirituelle complète. Le yogi, dit la Guîtâ, n'agit pas tout en agissant ; ce n'est pas lui qui est à l'œuvre, mais la Nature universelle dirigée par le Seigneur de la Nature. Il n'est pas lié par ses œuvres, elles ne laissent aucune trace, aucun effet sur son mental, aucune marque sur son âme [na karma lipyaté naré, Isha Oupanishad] ; elles s'évanouissent et se dissolvent sitôt qu'elles s'exécutent [pravilîyanté karmâni, Bhagavad-Guîtâ], laissant le moi immuable et sans trouble et l'âme inchangée. Tel semble être, par conséquent, la position que l'âme élevée devrait prendre si elle doit encore conserver quelque relation avec l'action humaine dans l'existence du monde : au-dedans, un silence, une tranquillité, une passivité inaltérables ; au-dehors, une action gouvernée par la Volonté et la Sagesse universelles qui, au dire de la Guîtâ, œuvrent sans être absorbées en leurs œuvres ni liées par elles ni attachées à elles d'une façon ignorante. Et certainement cette position d'activité parfaite dans une passivité intérieure parfaite est indispensable au yogi, nous l'avons déjà vu dans le Yoga des Œuvres. Mais ici, dans la position de connaissance à laquelle nous sommes arrivés, il reste un manque d'intégralité évident ; il existe encore un gouffre, encore une absence d'unité, une brèche de conscience entre le Brahman passif et le Brahman actif. Il nous reste encore à posséder consciemment le Brahman actif, sans toutefois perdre la possession du Moi silencieux. Nous devons garder ce fondement de silence, de tranquillité et de passivité intérieurs, mais au lieu d'une lointaine indifférence pour les œuvres du

Brahman actif, nous devons arriver à une félicité impartiale et égale en toutes les œuvres ; au lieu d'un refus de participer, par crainte de perdre notre liberté et notre paix, nous devons arriver à une possession consciente du Brahman actif et, comme Lui, avoir cette joie de l'existence qui n'annule pas la paix, et cette souveraineté sur toutes les œuvres qui n'altère point la calme liberté au sein de toutes les œuvres.

Toute la difficulté vient de ce que l'être mental se concentre exclusivement sur son plan d'existence pure où la conscience est en repos dans la passivité, et la félicité de l'existence en repos dans la paix de l'existence. Il faut qu'il embrasse aussi le plan de la force consciente de l'existence où la conscience est active sous forme de pouvoir et de volonté, et la félicité active sous forme de joie de l'existence. La difficulté ici est que, très probablement, le mental se reprécipitera dans la conscience de la Force au lieu d'être le maître de la Force. L'état ultime de cette précipitation du mental dans la Nature est celui de l'homme ordinaire qui prend son activité vitale et corporelle et les mouvements du mental qui en dépendent, pour la totalité de son existence réelle, considérant toute passivité de l'âme comme un éloignement de l'existence et un rapprochement du néant. Il vit à la superficie du Brahman actif et, tandis que pour l'âme silencieuse exclusivement concentrée en le Moi passif toutes les activités sont simplement des noms et des formes, pour lui, elles sont l'unique réalité et c'est le Moi qui n'est qu'un nom. Pour l'un, le Brahman passif se tient à distance du Brahman actif et ne prend pas part à sa conscience ; pour l'autre, le Brahman actif se tient à distance du Brahman passif et ne partage pas sa conscience, sans pour autant posséder la sienne totalement. Séparés par ces exclusivismes, chacun est pour l'autre une inertie statique ou une inertie qui agit mécaniquement et sans se posséder elle-même, voire une irréalité complète. Mais une fois que le sâdhak a fermement vu l'essence des choses et goûté complètement la paix du Moi silencieux, il est peu probable qu'il se satisfasse d'un état qui entraîne la perte de la connaissance de soi ou le sacrifice de la paix de l'âme. Il ne se reprécipitera plus dans le mouvement purement individuel du mental, de la vie et du corps avec tout ce que cela comporte d'ignorance, de tension et de perturbation. Quelle que soit la position nouvelle qu'il acquière, il ne sera satisfait que si elle se fonde sur ce qu'il sait désormais être indispensable à la vraie connaissance de soi, à la vraie félicité de soi et à la possession de soi véritable, et si tout est inclus.

Pourtant, il reste possible qu'une rechute partielle dans le vieux mouvement mental se produise, superficiellement et temporairement, quand le sâdhak voudra de nouveau s'allier à l'activité du monde. Pour prévenir cette rechute, ou la guérir lorsqu'elle arrive, il doit s'accrocher solidement à la vérité de Satchidânanda et étendre sa réalisation de l'Un infini au

mouvement de la Multiplicité infinie. Il doit se concentrer sur le Brahman un en toutes choses et Le réaliser, non seulement en tant que pure perception de l'être conscient, mais en tant que force d'être consciente. Le Moi qui est le Tout — non seulement l'essence unique des choses, mais leur forme innombrable, non seulement la conscience transcendante qui contient tout, mais la conscience constituante qui devient tout —, telle est l'étape suivante d'une vraie possession de l'existence.

À mesure que cette réalisation se perfectionne, la position de la conscience change et le point de vue mental correspondant aussi. Au lieu d'un Moi immuable contenant des noms et des formes et englobant les mutations de la Nature sans y prendre part, nous aurons la conscience du Moi, immuable en son essence, inaltérable en sa position fondamentale, mais qui, en son expérience, constitue et devient toutes ces existences que le mental appelle noms et formes. Les formations du mental et du corps ne seront plus simplement des images qui se reflètent en le Pourousha, mais des formes réelles dont le Brahman, le Moi, l'Être conscient, est la substance et (si l'on peut dire) le matériau formateur. Le nom attaché à la forme ne sera plus simplement une conception mentale ne correspondant à aucune existence réelle portant ce nom, mais, derrière lui, nous découvrirons un vrai pouvoir de l'être conscient, une expérience vraie du Brahman correspondant à quelque chose qu'il contenait potentiellement, mais ne manifestait pas en Son silence. Et pourtant, à travers toutes Ses mutations, nous réaliserons qu'il est l'Un, libre et au-dessus de toute mutation. Au lieu d'une solitaire Réalité qui tolère la superposition de noms et de formes, nous verrons un Être éternel qui se projette dans un devenir infini. Pour la conscience du yogi, toutes les existences seront des formes d'âme du Moi au lieu d'être simplement des formes d'idée du Moi — des formes de lui-même, une avec lui et contenues en son existence universelle. Toute la vie d'âme, toute l'existence mentale, vitale et corporelle de tout ce qui existe, sera pour lui un seul mouvement, une seule activité indivisible de l'Être qui est le même à jamais. Nous aurons réalisé que le Moi est le tout au double aspect, immuablement statique et activement muable, et telle sera désormais, pour notre vision, la vérité intégrale de notre existence.

Chapitre 15

Conscience Cosmique

Découvrir le Brahman actif et s'unir à Lui, c'est passer de la conscience individuelle à la conscience cosmique — parfaitement ou imparfaitement selon que l'union est partielle ou complète. L'existence ordinaire de l'homme se fonde non seulement sur une conscience individuelle, mais sur une conscience égoïste ; c'est-à-dire que l'âme individuelle ou jîvâtman s'identifie au réseau de ses expériences mentales, vitales et physiques dans le mouvement de la Nature uniververselle, à son ego créé par le mental, et moins intimement au mental, à la vie et au corps qui reçoivent les expériences — moins intimement, car, de ceux-ci, il peut dire "mon mental, ma vie, mon corps", considérant qu'ils sont lui-même, et pourtant pas tout à fait lui-même mais quelque chose qu'il possède et utilise, tandis que, de l'ego, il dit "c'est moi". En se détachant de toute identification avec le mental, la vie et le corps, il peut sortir de son ego et revenir à la conscience du vrai Individu ou jîvâtman qui est le véritable possesseur du mental, de la vie et du corps. Puis, se détachant de cet Individu et se fixant sur Cela dont l'Individu est le représentant et l'image consciente, il peut revenir à la conscience transcendante du Moi pur, ou de l'Existence absolue ou du Non-être absolu, triple position d'une seule et même éternelle Réalité. Mais entre le mouvement de la Nature universelle et cette Existence transcendante, il existe un moyen terme, à la fois possesseur de l'une et moi cosmique de l'autre : telle est la conscience cosmique, le Pourousha universel dont toute la Nature est la Prakriti ou la Force consciente active. Nous pouvons parvenir à cette conscience cosmique, devenir cette conscience, de deux manières : latéralement si l'on peut dire, en brisant les murs de l'ego et en nous identifiant à toutes les existences de l'Un, ou d'en haut, en réalisant le Moi pur ou Existence absolue en son pouvoir d'extériorisation et d'immanence, son pouvoir de création et de connaissance qui embrasse tout et constitue tout.

C'est en tant que Moi silencieux et immanent en toutes choses que l'être mental pourra le plus facilement poser les fondements de cette conscience cosmique, en découvrant le pur Témoin omniprésent qui, en tant qu'Âme consciente du cosmos, regarde toute l'activité de l'univers, Satchidânanda pour la félicité duquel la Nature universelle déroule l'éternelle procession de ses œuvres. Nous percevons une Félicité sans déchirure, une Présence pure et parfaite, un Pouvoir indépendant et infini, présent en nous-mêmes et en toutes choses, non divisé par toutes les divisions, non affecté par la tension et

la lutte de la manifestation cosmique, au sein de tout, bien que supérieur à tout. C'est à cause de Cela que tout ceci existe, mais Cela n'existe pas à cause de tout ceci ; Cela est trop grand pour être limité par le mouvement dans le temps et l'espace, car Cela habite et soutient le temps et l'espace. Sur ce fondement, nous pouvons posséder l'univers tout entier au sein de notre être, dans la sécurité de l'existence divine. Nous ne sommes plus limités ni enfermés par ce que nous habitons, mais, tel le Divin, nous contenons en nous-mêmes tout ce que nous consentons à habiter pour les desseins du mouvement de la Nature. Nous ne sommes plus le mental ni la vie ni le corps, mais l'Âme qui les possède, les anime et les soutient, silencieuse, paisible, éternelle ; et cette Âme, nous la découvrons partout, soutenant et animant toutes les vies, toutes les pensées, tous les corps, et nous cessons de la considérer comme un être séparé et individuel dans le nôtre. En elle, tout ceci se meut et agit ; au sein de tout ceci, elle est stable et immuable. La possédant, nous possédons notre éternelle existence en soi à jamais en repos en sa conscience et sa béatitude éternelles.

Puis nous devons découvrir que ce Moi silencieux est le Seigneur de toute l'activité de la Nature universelle, le même Existant en soi qui se déploie dans la force créatrice de sa conscience éternelle. Toute cette activité n'est rien autre que Son pouvoir, Sa connaissance et Sa félicité qui se répandent de tous côtés en Son être infini pour accomplir les œuvres de Sa sagesse et de Sa volonté éternelles. D'abord, nous réalisons que le Divin, l'éternel Moi de tout, est la source de toute action et de toute inaction, de toute connaissance et toute ignorance, de toute félicité et toute souffrance, de tout bien et de tout mal, toute perfection et toute imperfection, toute force, toute forme, de tous les mouvements de la Nature issus du Principe divin éternel, et de tous les retours de la Nature vers le Divin. Ensuite, nous réalisons que c'est Lui-même qui se répand de tous côtés en son Pouvoir et sa Connaissance — car le Pouvoir et la Connaissance sont Lui-même — et qu'il est non seulement la source des œuvres, mais le créateur et l'auteur des œuvres, un en toutes les existences, car les innombrables âmes de la manifestation universelle sont seulement des faces de l'Un Divin ; les innombrables mentais, les vies, les corps, seulement Ses masques et Ses déguisements. Nous percevons que chaque être *est* le Nârâyana universel qui se présente à nous sous d'innombrables faces ; en Cela nous nous perdons ; en Cela nous découvrons que notre propre mental, notre vie, notre corps sont seulement une représentation du Moi, et, désormais, pour notre conscience, tous ceux que nous considérions autrefois comme les "autres" sont notre moi en d'autres mentais, d'autres vies, d'autres corps. Toute force, toute idée, tout événement, toute forme dans l'univers, est seulement la manifestation d'un degré de ce même Moi, d'une valeur du Divin en Son éternelle représentation

de soi. Si l'on regarde ainsi les choses et les êtres, il peut nous sembler tout d'abord qu'ils sont simplement comme des parties ou des parcelles de Son être divisé, mais notre réalisation et notre connaissance ne sont pas complètes tant que nous n'avons pas dépassé cette idée de qualité, d'espace, de division, et vu l'Infini partout, et que l'univers et chaque chose en l'univers, de par son existence et sa conscience, sa puissance, sa félicité secrètes, sont le Divin indivisible en son entier, quand bien même l'image produite sur notre mental aurait l'apparence d'une manifestation partielle. Quand nous possédons ainsi le Divin en tant que Témoin silencieux qui dépasse tout et en tant que Seigneur et Être actif qui constitue tout, sans faire aucune division entre ces deux aspects, nous possédons le Divin cosmique tout entier, nous embrassons la totalité du Moi, l'universelle Réalité — nous sommes éveillés à la conscience cosmique.

Quel sera le rapport entre notre existence individuelle et cette conscience cosmique à laquelle nous sommes parvenus? Car nous avons encore un mental, un corps, une vie humaine, et donc une existence individuelle qui persiste, même si notre conscience individuelle séparée a été transcendée. Il est tout à fait possible de réaliser la conscience cosmique sans la devenir, c'est-à-dire de la voir avec l'âme, de la sentir et de demeurer en elle, de s'unir à elle, mais sans devenir complètement un avec elle ; en un mot, de conserver la conscience individuelle du jîvâtman dans la conscience cosmique du Moi universel. Nous pouvons faire une certaine distinction entre les deux consciences et jouir de leur relation ; nous pouvons rester le moi individuel tout en participant à la béatitude et à l'infinité du Moi universel ; ou nous pouvons posséder l'un comme un moi plus grand et l'autre comme un moi moindre, l'un qui se déverse dans le jeu universel de la conscience et de la force divines, l'autre qui est l'action du même Être universel à travers notre forme d'âme individuelle ou notre centre d'âme individuel pour les besoins d'un jeu individuel du mental, de la vie et du corps. Mais le sommet de la Réalisation par la connaissance est toujours un pouvoir de dissoudre la personnalité en l'être universel, c'est de fondre la conscience individuelle en la conscience cosmique et de libérer la forme d'âme elle-même en l'unité et l'universalité de l'Esprit. Tel est le *laya,* dissolution, ou *moksha,* libération, à laquelle vise le Yoga de la Connaissance. Ceci peut même aller, comme dans le yoga traditionnel, jusqu'à la dissolution du mental et de la vie, voire du corps, en le Moi silencieux ou Existence absolue ; mais l'essence de la libération est la fusion de l'individu dans l'Infini. Quand le yogi ne sent plus qu'il est une conscience située dans un corps ni limitée par le mental et qu'il a perdu le sens de la division en l'immensité sans bornes d'une conscience infinie, il a atteint l'objet de sa quête. Après cela, qu'il garde ou ne garde pas la vie humaine est une circonstance sans importance essentielle, car c'est

toujours l'Un sans forme qui agit à travers la multitude de ses formes mentales, vitales et corporelles ; chaque âme est seulement l'une des "stations" d'où Il choisit d'observer, de recevoir et de mettre en mouvement Son propre jeu.

Quand nous nous fondons en la conscience cosmique, c'est en Satchidânanda que nous nous fondons. Dès lors, nous sommes une seule Existence éternelle, une seule Conscience éternelle qui voit ses propres œuvres en nous et dans les autres, une seule Volonté ou une seule Force éternelle de cette Conscience qui se déploie en des œuvres infinies, une seule Félicité éternelle qui a la joie d'elle-même et de toutes ses œuvres — Elle-même stable, immuable, hors du temps, hors de l'espace, suprême ; et Elle-même encore dans l'infinité de ses œuvres, non changée par leurs variations, non mise en pièces par leur multiplicité, ni augmentée ni diminuée par leur flux et leur reflux sur les mers du Temps et de l'Espace, non troublée par leurs contradictions apparentes ni limitée par leurs limitations divinement voulues. Satchidânanda est l'unité de la multiplicité d'aspects des choses manifestées, l'éternelle harmonie de toutes leurs variations et de toutes leurs oppositions, la perfection infinie qui justifie leurs limitations et qui est le but de leurs imperfections.

Il est évident que si l'on reste dans cette conscience cosmique, toute notre expérience et notre évaluation des choses dans l'univers seront radicalement changées. Tant que nous sommes dans l'ego individuel, nous restons dans l'Ignorance et jugeons les choses selon des normes personnelles, partielles, fragmentaires ; toute notre expérience est conditionnée par la capacité d'une conscience et d'une force limitées, et, par suite, nous sommes incapables de donner une réponse divine ni de fixer la vraie valeur d'aucune partie de l'expérience cosmique. Nous sentons les limitations, la faiblesse, l'incapacité, le chagrin, la douleur, le conflit et leurs émotions contradictoires, ou leurs contraires, comme des contraires dans une dualité éternelle et non comme des contraires dans l'éternité d'un bien et d'un bonheur absolus. Nous vivons par des fragments d'expérience, nous jugeons chaque chose et la totalité des choses par des valeurs fragmentaires. Et quand nous essayons d'ériger des valeurs absolues, nous favorisons seulement quelque point de vue partiel auquel nous attribuons le rôle de totalité dans les œuvres divines ; nous voulons faire croire que nos fractions sont des nombres entiers et poussons de force nos points de vue partiaux dans l'universalité de la vision divine totale.

En entrant dans la conscience cosmique, nous participons à cette vision totale et nous voyons toute chose selon les valeurs de l'Infini et de l'Un. Même les limitations, même l'ignorance changent de sens pour nous. L'ignorance se change en une action spéciale de la connaissance divine ; la

force et la faiblesse ou l'incapacité en un libre déploiement ou une modération des mesures variées de la Force divine ; la joie et la peine, le plaisir et la douleur, en une maîtrise ou une endurance de la félicité divine ; le conflit, en un équilibrage des forces et des valeurs dans l'harmonie divine. Nous ne souffrons pas des limitations de notre mental, de notre vie ni de notre corps, car nous ne vivons plus en elles, mais en l'infinitude de l'Esprit ; alors, elles apparaissent dans leur vraie valeur, à leur vraie place, avec leur vraie raison d'être dans la manifestation, comme des degrés de l'être, de la force-consciente et de la félicité suprêmes de Satchidânanda qui se voile et se manifeste dans le cosmos. Nous cessons de juger des hommes et des choses selon leurs apparences extérieures, nous sommes délivrés des émotions hostiles et des idées contradictoires, car c'est l'âme que nous voyons, le Divin que nous cherchons et trouvons en chaque chose et en chaque être, et le reste, pour nous, n'a plus qu'une valeur secondaire dans un système de relations qui, désormais, n'a d'existence pour nous que comme une expression du Divin et non parce qu'il a quelque valeur absolue en soi. De même, aucune circonstance ne peut nous troubler ; la distinction entre les événements heureux et malheureux, bienfaisants et malfaisants n'a plus de force — tout est vu en sa valeur divine et selon son dessein divin.

Ainsi, nous arrivons à une libération parfaite et à une égalité infinie. C'est de cet accomplissement dont parle l'Oupanishad quand elle dit : "Celui en qui le moi est devenu toutes les existences, comment pourrait-il être dans l'illusion. D'où lui viendrait le chagrin à celui qui sait entièrement [*vijânatah.* Vijnâna est la connaissance simultanée de l'Un et de la Multiplicité, connaissance qui fait voir la Multiplicité en fonction de l'Un, dans le Vrai, le Juste, le Vaste de l'existence divine infinie qui unifie tout.] et qui voit en toutes choses l'unité?"

Mais cet accomplissement n'est possible que si notre conscience cosmique est parfaite, et c'est un exploit difficile pour l'être mental. Quand le mental parvient à l'idée ou à la réalisation de l'Esprit, du Divin, il a tendance à couper l'existence en deux moitiés irréconciliables : l'existence inférieure et l'existence supérieure. D'un côté, il voit l'Infini, le Sans-forme, l'Un, la Paix et la Béatitude, le Calme, le Silence, l'Absolu, le Vaste et le Pur ; de l'autre, il voit le fini, le monde des formes, la multiplicité discordante, le conflit et la souffrance, un bien irréel et imparfait, une activité tourmentée et le succès futile, le relatif, le limité, le vain et le vil. Pour ceux qui font cette division et cette opposition, la libération totale ne peut s'obtenir que dans la paix de l'Un, dans l'Infini sans traits, le non-devenir de l'Absolu qui, pour eux, est le seul être réel — pour être libre, toutes les valeurs doivent être détruites, toutes les limitations non seulement transcendées mais abolies. Ils arrivent à la libération du repos divin, mais non à la liberté de l'action divine ; ils jouissent de la paix du Transcendant, mais non de la béatitude cosmique du Transcendant. Leur liberté dépend de leur abstention du mouvement

cosmique ; elle n’a pas le pouvoir de dominer ni de posséder l’existence cosmique elle-même. Certes, ils peuvent également réaliser la paix immanente et participer à cette paix en même temps qu’à la paix transcendante, mais la division ne sera pas encore guérie. La liberté dont ils jouissent est celle du Témoin silencieux et non agissant, non la liberté de la Conscience-Maîtresse divine qui possède toutes les choses, se réjouit en toutes, se projette en toutes les formes de l’existence sans crainte de chute, de perte, d’esclavage ni de souillure. Ils ne possèdent pas encore tous les droits de l’Esprit ; il y a encore un déni, une limitation de l’intégrale unité de toute l’existence, un mouvement de recul. Les travaux du Mental, de la Vie et du Corps sont vus dans la paix et dans le calme des régions spirituelles de l’être mental, ils sont pleins de ce calme et de cette paix, mais ils ne sont pas encore vraiment possédés par la toute-maîtrise de l’Esprit ni conquis à sa loi.

Il en est ainsi tant que l’être mental prend position sur ses propres plans spirituels, dans les régions mentales de Sat, Chit, Ânanda, et que, d’en haut, il projette leur lumière et leur félicité sur l’existence inférieure. Mais on peut aussi tenter d’atteindre à une sorte de conscience cosmique tout en restant sur les plans inférieurs eux-mêmes, et briser latéralement leurs limitations, comme nous l’avons dit, en faisant descendre en eux la lumière et la largeur de l’existence supérieure. Non seulement l’Esprit est un, mais le Mental, la Vie et la Matière sont un. Il existe un Mental cosmique, une Vie cosmique, un Corps cosmique. Tous les efforts de l’homme pour parvenir à une sympathie universelle, à un amour universel, à une compréhension et à une connaissance de l’âme intérieure des autres existences, sont autant de tentatives pour amincir les murs de l’ego, faire des brèches, et, finalement, briser le mur par le pouvoir élargissant du mental et du cœur afin de se rapprocher d’une unité cosmique. Et si, par le mental et par le cœur, nous pouvons obtenir le toucher de l’Esprit, recevoir dans cette humanité inférieure l’invasion puissante du Divin et, par l’amour, par la joie universelle, par l’unité du mental avec la Nature entière et tous les êtres, changer notre nature en un reflet de la nature divine, il est possible de jeter bas les murs. Même nos corps ne sont pas vraiment des entités séparées ; par conséquent notre conscience physique elle-même est capable d’unité avec la conscience physique des autres et du cosmos. Le yogi est capable de sentir que son corps est un avec tous les corps, de percevoir et même de participer à ce qui les affecte ; constamment il peut sentir l’unité totale de la Matière et percevoir que son être physique est seulement un mouvement dans le mouvement universel [*jagatyâm jagat,* îsha Oupanishad]. Plus encore et constamment, d’une façon normale, il peut sentir que l’océan tout entier de la vie infinie est son existence vitale véritable, et sa propre vie une vague seulement de cette houle sans bornes. Et plus aisément encore, par le mental et par le cœur, il

peut s'unir à toutes les existences, percevoir leurs désirs, leurs conflits, leurs joies, leurs peines, leurs pensées, leurs impulsions, comme si, en un sens, ils étaient siens, ou du moins se produisaient en son moi plus vaste et d'une façon presque aussi intime ou tout aussi intime que les mouvements de son propre cœur et de son mental. C'est là aussi une réalisation de la conscience cosmique.

Il pourrait même sembler que cette unité fût l'ultime unité, puisqu'elle fait nôtre tout ce à quoi nous pouvons être sensibles en ce monde créé par le mental. Parfois même, on en parle comme du suprême accomplissement. Certes, c'est une grande réalisation — mais c'est le chemin d'une réalisation plus grande encore. C'est ce que la Guîtâ appelle "accepter toutes les existences comme soi-même dans le chagrin comme dans la joie", c'est le chemin de l'unité par la sympathie, le chemin de la compassion infinie qui mène le bouddhiste à son Nirvâna. Mais là aussi, il y a des degrés et des étapes. Au premier stade, l'âme est encore soumise aux réactions de la dualité, et donc encore soumise à la Prakriti inférieure ; elle est déprimée ou affligée par la souffrance cosmique, transportée par la joie cosmique. Nous éprouvons la joie des autres, nous souffrons leurs douleurs — cette unité peut même aller jusqu'au corps, comme le raconte l'histoire de ce saint indien qui, voyant un bœuf torturé dans un champ par son maître cruel, cria de douleur avec la douleur de l'animal, et les marques du fouet se trouvèrent empreintes dans sa chair. Mais il faut trouver l'unité dans la liberté de Satchidânanda autant que dans la sujétion de l'être inférieur aux réactions de Prakriti. Pour cela, l'âme doit être libre et supérieure aux réactions cosmiques, qui sont alors senties comme des mouvements inférieurs dans la vie, dans le mental et dans le corps — l'âme comprend, accepte, sympathise, mais elle n'est pas subjuguée ni affectée, si bien que le mental et le corps eux-mêmes apprennent également à accepter sans être subjugués ni même affectés, sauf en surface. Cette réalisation touche au sommet quand les deux sphères de l'existence ne sont plus divisées et que le mental, la vie et le corps ont assez grandi et sont sortis des réactions inférieures ou ignorantes vis-à-vis des contacts cosmiques pour entrer en la liberté de l'Esprit ; alors cesse la soumission à la dualité. Ceci ne veut pas dire que l'on soit insensible aux luttes et aux souffrances d'autrui, mais que l'on est parvenu à une suprématie et à une liberté spirituelles qui nous permettent de comprendre parfaitement, de donner leur vraie valeur aux choses et de guérir d'en haut au lieu de se débattre en bas. Ceci ne supprime pas la compassion et la sollicitude divines, mais supprime la douleur et la souffrance animales et humaines.

Le trait d'union entre les plans spirituels et les plans inférieurs de l'être mental est ce que l'ancienne terminologie védântique appelait *vijnâna* — ce que nous pouvons appeler le plan de Vérité ou le mental idéal, ou le

Supramental ; c’est là que l’Un et le Multiple se rencontrent ; là, notre être est directement ouvert à la lumière révélatrice de la Vérité divine et à l’inspiration de la Volonté et de la Connaissance divines. Si nous pouvons déchirer le voile du mental intellectuel, émotif et sensoriel que notre existence ordinaire a tissé entre nous et le Divin, nous pouvons, à travers le mental de Vérité, reprendre toutes nos expériences mentales, vitales et physiques et en faire l’offrande au domaine spirituel (tel était le secret ou le sens mystique de l’ancien “sacrifice” védique) afin de les convertir en des valeurs de la vérité infinie de Satchidânanda ; alors nous pouvons recevoir les pouvoirs et les illuminations de l’Existence infinie sous forme de connaissance, de volonté et de félicité divines, et les imposer à notre mentalité, à notre vitalité et à notre existence physique jusqu’à ce que ces plans inférieurs eux-mêmes soient transformés en parfaits réceptacles des plans supérieurs. Tel était le double mouvement védique de descente et de naissance des dieux dans la créature humaine, puis d’ascension des pouvoirs humains qui luttent pour parvenir à la connaissance, à la puissance et à la félicité divines et s’élèvent jusqu’aux divinités ; l’œuvre s’achevait par la possession de l’Un et de l’existence infinie béatifique, par l’union avec Dieu, l’Immortalité. Par la possession de ce plan idéal, nous brisons complètement l’opposition entre l’existence inférieure et l’existence supérieure, ce gouffre faux que l’Ignorance avait créé entre le fini et l’infini, Dieu et la Nature, l’Un et le Multiple ; nous ouvrons les portes du Divin, nous arrivons à la plénitude de l’individu dans l’harmonie totale de la conscience cosmique, et réalisons en l’être cosmique l’épiphanie du Satchidânanda transcendant.

Chapitre 16

L'Unité

Ainsi, quand le centre de la conscience s'est retiré de son identification avec le mental, avec la vie et le corps, nous découvrons notre vrai moi, découvrons l'unité de ce moi avec le Brahman pur, silencieux, immuable, découvrons, en l'immuable, *Akshara Brahman,* ce par quoi l'être individuel échappe à sa personnalité et entre en l'impersonnel — alors le premier mouvement de la voie de la Connaissance est accompli. C'est le seul qui soit absolument nécessaire au but traditionnel du yoga de la connaissance, nécessaire à l'immersion, à l'évasion hors de l'existence cosmique, à la délivrance en le *Parabrahman* absolu, l'ineffable par-delà tout être cosmique. Le chercheur de cette ultime délivrance peut obtenir d'autres réalisations sur le chemin ; il peut réaliser le Seigneur de l'univers, le Pourousha qui se manifeste en toutes les créatures, il peut atteindre à la conscience cosmique, il peut connaître et sentir son unité avec tous les êtres ; mais ces réalisations sont simplement des étapes ou des circonstances de son voyage, ce sont seulement les résultats du développement de son âme à mesure qu'elle s'approche de l'ineffable but. Passer au-delà de tout cela est son objet suprême. Par contre, quand ayant atteint à la liberté, au silence, à la paix, nous reprenons, par la conscience cosmique, possession du Brahman actif autant que du Brahman silencieux et que nous pouvons vivre solidement en la liberté divine autant que nous y reposer, le second mouvement de la Voie est accompli — l'âme libérée a pris position dans une connaissance de soi intégrale.

Dès lors, en l'unité de Satchidânanda, l'âme est en possession d'elle-même sur tous les plans manifestés de son être. La caractéristique de la connaissance intégrale est d'unifier tout en Satchidânanda, parce que l'Être n'est pas seulement un en lui-même, mais un partout, en toutes ses positions et en chaque aspect, sous son apparence de multiplicité extrême autant que sous son apparence d'unité extrême. Bien qu'elle admette théoriquement cette vérité, la connaissance traditionnelle, en pratique, raisonne comme si l'unité n'était pas égale partout et ne pouvait pas être également réalisée en tout. Elle la trouve en l'Absolu non manifesté, mais pas autant dans la manifestation, la trouve plus pure en l'impersonnel que dans le Personnel, complète en le Nirgouna [Le "sans-attributs", par opposition à l'aspect divin doté de tous les attributs (*Sagouna*).] et moins complète en le Sagouna, présente d'une façon satisfaisante en le Brahman silencieux et inactif, mais d'une présence moins satisfaisante en le Brahman actif. Elle place donc tous ces autres termes de

l'Absolu au-dessous de leurs contraires dans l'échelle ascendante, et recommande de les rejeter finalement, comme si ce rejet était indispensable à la réalisation absolue. La connaissance intégrale ne fait pas ce genre de division ; elle arrive à une autre sorte d'absolu dans sa vision de l'unité. Elle trouve la même unité dans le Non-manifesté et dans le Manifesté, dans l'impersonnel et le Personnel, dans le Nirgouna et le Sagouna, dans les profondeurs infinies du silence universel et dans la largeur infinie de l'action universelle. Elle trouve la même unité absolue en le Pourousha et en la Prakriti, en la Présence divine et dans les œuvres de la Puissance et de la Connaissance divines, en l'éternelle existence du Pourousha unique et dans la constante manifestation des Pourousha innombrables, dans l'inaliénable unicité de Satchidânanda qui ne perd jamais la réalité de son unité multiforme, et dans les divisions apparentes du mental, de la vie et du corps où l'unité est constamment réelle, encore qu'elle se cache et cherche constamment à se réaliser. Pour la connaissance intégrale, toute unité est une réalisation intense, pure et infinie de l'Être divin et éternel ; toute différence, une réalisation débordante, riche et sans limite du même Être divin et éternel.

La réalisation complète de l'unité est donc l'essence même de la connaissance intégrale et du yoga intégral. Connaître Satchidânanda un en Lui-même et un en toute Sa manifestation, tel est le fondement de la connaissance ; faire de cette vision unitaire une réalité pour la conscience, dans l'immobilité comme dans l'action, et devenir cette unité en immergeant tout sens de l'individualité séparée en le sens de l'unité avec l'Être et avec tous les êtres, tel est l'accomplissement du yoga de la connaissance ; vivre, penser, sentir, vouloir et agir en ce sens de l'unité, tel est l'accomplissement de l'être individuel et de la vie individuelle. La réalisation de l'unité et la pratique de l'unité dans la différence, telle est la totalité du yoga.

Satchidânanda est un en Lui-même, en n'importe quelle condition et sur n'importe quel plan de l'existence. Il faut donc faire de cette vision la base de tout accomplissement — accomplissement de la conscience ou de la force ou de l'être, accomplissement de la connaissance ou de la volonté ou de la félicité. Il faut, comme nous l'avons déjà vu, vivre simultanément dans la conscience de l'Absolu transcendant et dans la conscience de l'Absolu présent en toutes les relations ; dans l'Absolu impersonnel et l'Absolu qui s'est manifesté en toutes les personnalités ; dans l'Absolu au-delà de tous les attributs et l'Absolu riche d'une infinité d'attributs — en le silence d'où crée le Verbe éternel, dans une paix et un calme divins, maîtres d'eux-mêmes au sein d'une joie et d'une activité infinies. Il faut découvrir qu'il sait tout, sanctionne tout, gouverne tout, qu'il contient, soutient et anime tout en tant que Pourousha, et en même temps qu'il exécute toute connaissance, toute volonté et toute formation en tant que Prakriti. Il faut voir qu'il est l'unique

Existence, l'unique Être rassemblé en lui-même et l'unique Être déployé en toutes les existences ; l'unique Conscience concentrée dans l'unité de son existence et étendue en la nature universelle, innombrablement centrée en d'innombrables êtres ; l'unique Force, statique en le repos de sa conscience rassemblée et dynamique en l'activité de sa conscience étendue ; l'unique Félicité béatifiquement consciente de son infinitude sans traits et béatifiquement consciente de tous les traits, toutes les forces et toutes les formes comme d'elle-même ; l'unique Connaissance créatrice, l'unique Volonté directrice, supramentale, source et déterminatrice de toutes les mentalités, toutes les vies, tous les corps ; l'unique Mental qui contient tous les êtres pensants et constitue toutes leurs activités mentales ; l'unique Vie active en tous les êtres vivants et génératrice de toutes leurs activités vitales ; l'unique Substance constituant toutes les formes et tous les objets tel un moule visible et sensible en lequel le mental et la vie se manifestent et agissent, de même que l'unique et pure Existence est l'éther en lequel toute Force-Consciente et toute Félicité sont unifiées et se découvrent diversement. Car tels sont les sept principes de l'être manifesté de Satchidânanda.

Un yoga intégral de la connaissance doit reconnaître la double nature de cette manifestation : la nature supérieure de Satchidânanda où Il est visible, et la nature inférieure du mental, de la vie et du corps où Il est voilé ; et il doit réconcilier, unir les deux en l'illumination d'une réalisation unitaire. Nous ne devons pas laisser séparées les deux natures et vivre une sorte de double vie, spirituelle au-dedans ou au-dessus, mentale et matérielle au-dehors ou en bas dans notre existence terrestre active ; nous devons re-voir et re-modeler notre existence inférieure en la lumière, la force et la joie de la réalité supérieure. Nous devons découvrir que la Matière est un moule de l'Esprit créé par les sens, un véhicule des manifestations de la lumière, de la force et de la joie de Satchidânanda dans les conditions les plus hautes de l'être et de l'activité terrestres. Nous devons voir que la vie est un canal de la Force divine infinie et briser la barrière d'éloignement et de division de cette Force, créée par les sens et le mental ; alors le Pouvoir divin pourra prendre possession de toutes les activités de notre vie, les diriger, les changer, jusqu'au jour où, finalement, notre vitalité transfigurée cessera d'être cette force de vie limitée qui maintenant soutient le mental et le corps, et deviendra une expression de la Force-Consciente toute béatifique de Satchidânanda. De même, nous devons changer notre mentalité sensorielle et émotive en une activité de l'Amour divin et de la Félicité universelle ; nous devons charger et saturer de la lumière de la Connaissance-Volonté divine l'intellect qui cherche à savoir et à vouloir en nous, jusqu'au jour où il se transformera et deviendra une expression de cette activité plus haute et sublime.

Cette transformation ne peut pas être complète ni même s'accomplir

vraiment sans l'éveil du mental-de-vérité, échelon qui correspond au Supramental dans l'être mental et qui est capable de recevoir mentalement ses illuminations. Sans une libre ouverture de ce pouvoir intermédiaire, les deux natures, supérieure et inférieure, restent séparées par l'opposition de l'Esprit et du Mental, et, bien qu'il puisse y avoir communication et influence ou que la nature inférieure puisse être saisie par la nature supérieure dans une sorte de transe lumineuse et extatique, il ne peut pas y avoir de pleine ni parfaite transfiguration de la nature inférieure. Nous pouvons sentir, plus ou moins, par le mental émotif, l'Esprit présent dans la matière et dans toutes ses formes, la Félicité divine présente dans toutes les émotions et toutes les sensations, la Force divine derrière toutes les activités de la vie, nous pouvons en avoir quelque sensation par le mental sensoriel, quelque perception ou conception par le mental intellectuel, mais l'inférieur continuera de garder sa nature propre ; il limitera, divisera l'action de l'influence d'en haut et altérera son caractère. Même si cette influence revêt sa puissance la plus haute, la plus vaste, la plus intense, elle restera encore irrégulière et désordonnée dans nos activités et ne sera parfaitement reçue que dans le calme et l'immobilité ; nous serons encore sujets à d'obscures réactions et à des périodes d'obscurcissement lorsqu'elle se retirera de nous ; nous aurons tendance à l'oublier dans la tension de la vie ordinaire, sous les chocs extérieurs et le harcèlement des dualités, et à ne la posséder pleinement que lorsque nous serons seuls avec nous-mêmes et avec Dieu, ou seulement à nos moments ou périodes de haute exaltation et d'extase. Car notre mentalité, instrument restreint dans un champ limité et saisissant les choses par fragments et par bribes, est nécessairement instable, agitée, changeante ; elle ne peut trouver la stabilité qu'en limitant son champ d'action, et la fixité seulement dans l'abstention et le repos.

En fait, nos perceptions de vérité directes viennent du Supramental — c'est une Volonté qui sait et une Connaissance qui effectue —, c'est lui qui crée l'ordre universel dans cette infinitude. Quand il s'éveille à l'action, dit le Véda, il fait descendre sans restriction les torrents de la pluie du ciel, la pleine coulée des sept rivières de la mer de lumière, de pouvoir et de joie, en haut. Il révèle Satchidânanda. Il révèle la Vérité derrière les suggestions clairsemées et mal assorties de notre mentalité, et chacune trouve sa place en l'unité de la Vérité qui est derrière ; ainsi il peut transformer le clair-obscur de notre mental en une certaine totalité de lumière. Il révèle la Volonté derrière les quêtes tortueuses de notre volonté mentale et les luttes mal réglées de nos souhaits émotifs et de nos efforts vitaux, et chacun trouve sa place en l'unité de la Volonté lumineuse qui est derrière ; ainsi il peut transformer la lutte semi-obscure de notre vie et de notre mental en une certaine totalité de force organisée. Il révèle la Félicité vers laquelle chacune de nos sensations et de

nos émotions s'achemine à tâtons et d'où elles retombent bientôt dans un mouvement de satisfaction à demi saisie ou dans l'insatisfaction, la douleur, le chagrin, l'indifférence, et chacune trouve sa place en l'unité de la Félicité universelle qui est derrière ; ainsi il peut transformer le conflit de nos émotions et de nos sensations dualisées en une certaine totalité de félicité et d'amour, sereins mais profonds et puissants. En outre, parce qu'il révèle le jeu universel, il montre la vérité essentielle d'où procède chaque mouvement et vers laquelle chacun progresse, la force d'accomplissement que chaque mouvement porte en lui-même, la félicité d'être pour laquelle et de laquelle chacun est né, et il relie tous les mouvements à la conscience, à la force, à la félicité et à l'être universels de Satchidânanda. Ainsi il harmonise toutes les oppositions, les divisions, les contradictions de l'existence et nous montre, en chacune, l'Un et Infini. Soulevés dans cette lumière supramentale, la douleur, le plaisir et l'indifférence commencent à se transmuer en la joie de l'unique Félicité existant en soi ; la force et la faiblesse, le succès et l'échec, en des pouvoirs de l'unique Force-Volonté qui s'accomplit ; la vérité et l'erreur, la connaissance et l'ignorance, en la lumière de l'unique Conscience de soi infinie, l'unique Connaissance universelle ; l'accroissement de l'être et la diminution de l'être, les limitations et le dépassement des limites, en vagues de l'unique Existence consciente qui se réalise. Toute notre vie autant que tout notre être essentiel se transforme en une possession de Satchidânanda.

Par cette connaissance intégrale, nous arrivons à l'unité des buts que se propose la triple voie de la Connaissance, des Œuvres et de la Dévotion. La connaissance vise à la réalisation de l'Existence en soi véritable ; les œuvres, à la réalisation de la divine Volonté-Consciente qui secrètement gouverne toutes les œuvres ; la dévotion, à la réalisation de la Béatitude de l'Amant qui a la joie de tous les êtres et de toutes les existences — Sat, Chit-Tapas, Ânanda. Car chaque voie vise à la possession de Satchidânanda sous un aspect ou un autre de sa nature divine triple en une. Par la connaissance intégrale nous arrivons toujours à notre être vrai, éternel, immuable, à l'Existant en soi que chaque "je" dans l'univers représente obscurément, et nous annulons toute différence en la grande réalisation : *sô-ham,* je suis Lui, et, en même temps, nous arrivons à notre identité avec tous les autres êtres.

Mais en outre, la connaissance intégrale nous fait percevoir que cette Existence infinie est la Force consciente qui crée et gouverne les mondes et se manifeste en leurs œuvres ; elle nous révèle que l'Existant en Soi, par sa volonté-consciente universelle, est le Seigneur, l'Ishwara. Elle nous rend capables d'unir notre volonté à la Sienne, de découvrir Sa volonté dans les énergies de toutes les existences et de voir que l'accomplissement de ces énergies dans les autres fait partie de notre propre accomplissement universel. Ainsi, la connaissance intégrale fait disparaître la réalité du conflit,

de la division et de l'opposition, et laisse seulement leurs apparences. Par cette connaissance, nous arrivons donc à la possibilité d'une action divine, c'est-à-dire à un fonctionnement qui reste personnel pour notre nature, mais impersonnel pour notre être puisqu'il procède de Cela qui est par-delà notre ego et n'agit qu'avec Sa sanction universelle. Nous accomplissons nos œuvres avec égalité, sans être liés à l'action ni à ses résultats, à l'unisson du Suprême, à l'unisson de l'universel, libres de toute responsabilité séparée dans nos actes et, par conséquent, non affectés par leurs réactions. L'accomplissement de la voie des Œuvres tel que nous l'avons vu devient ainsi une annexe et un résultat de la voie de la Connaissance.

Enfin, la connaissance intégrale nous révèle que l'Existant en Soi est le parfaitement Béatifique ; en tant que Satchidânanda, origine du monde et de tous les êtres, Il accepte leur adoration, de même qu'il accepte les œuvres de leur aspiration et les recherches de leur connaissance ; Il se penche vers eux et les attire à Lui pour les prendre tous en la joie de Son être divin. Puisque nous savons qu'il est notre Moi divin, nous devenons un avec Lui, de même que l'amant et le bien-aimé deviennent un, et nous avons l'extase de cet embrassement. Et puisque nous savons aussi qu'il est en tous les êtres, puisque nous percevons la gloire, la beauté et la joie du Bien-Aimé en toutes choses, nous transformons notre âme en la passion de la Félicité universelle, en l'immensité, la joie de l'Amour universel. Le sommet de la voie de la Dévotion, nous le verrons, devient également une annexe et un résultat de la voie de la Connaissance.

Ainsi, par la connaissance intégrale, nous unifions tout en l'Un. Nous assumons tous les accords de la musique universelle, tous ses accents, doux ou discordants, puissants ou faibles, distincts ou étouffés, toutes ses suggestions lumineuses ou obscures, et les trouvons tous changés et tous réconciliés en l'harmonie indivisible de Satchidânanda. La Connaissance apporte aussi le Pouvoir et la Joie. “Comment serait-il déçu et d'où aurait-il de la peine, celui qui voit partout l'Unité?”

Chapitre 17

L’Âme et la Nature

Rassembler les différentes lignes de notre être en l’unité universelle, tel est le résultat de la connaissance intégrale dans son ensemble. Si nous voulons posséder parfaitement le monde dans notre nouvelle conscience divinisée comme le Divin lui-même le possède, nous devons également connaître chaque chose dans son entièreté, d’abord en elle-même, ensuite dans son union avec tout ce qui la complète ; car c’est ainsi que le Divin a figuré et vu Son être dans le monde. Voir les choses comme des parties, des éléments incomplets, est une connaissance inférieure, analytique. L’Absolu est partout ; il faut le voir et le trouver partout. Chaque “fini” est un infini et doit être connu, senti en son infinitude intrinsèque autant que dans son apparence superficielle finie. Mais pour connaître le monde ainsi, pour le percevoir ainsi et en avoir l’expérience, il ne suffit pas d’avoir une idée intellectuelle ni une imagination qu’il est ainsi ; il faut une certaine vision divine, un sens divin, une extase divine, une expérience d’union avec les objets de notre conscience. Par cette expérience, ce n’est pas seulement l’Au-delà, mais tout ici-bas, pas seulement la totalité, le Tout dans son ensemble, mais chaque chose dans le Tout qui devient pour nous notre moi, Dieu, l’Absolu et l’Infini, Satchidânanda. Tel est le secret de la félicité complète dans le monde de Dieu, de la satisfaction complète du mental, du cœur et de la volonté, de la libération complète de la conscience. C’est l’expérience suprême à laquelle l’art et la poésie s’efforcent plus ou moins obscurément d’atteindre ainsi que toutes les entreprises variées de nos connaissances subjectives et objectives, tous nos désirs et nos efforts pour posséder les objets et en jouir ; mais nos tentatives pour saisir les formes, les propriétés, les qualités des choses sont seulement un premier mouvement qui ne peut pas donner de satisfaction profonde, à moins qu’en les saisissant parfaitement et absolument nous n’arrivions à percevoir la réalité infinie dont elles sont les symboles extérieurs. Pour le mental rationnel ou pour l’expérience ordinaire des sens, cette perception peut sembler une fantaisie poétique ou une hallucination mystique ; mais la satisfaction absolue et le sentiment d’illumination qu’elle donne, et qu’elle seule peut donner, est réellement une preuve de sa validité supérieure ; nous saisissons ainsi un rayon de la conscience supérieure et du sens divin en lequel, finalement, notre être subjectif sera transfiguré, si seulement nous y consentons.

Et ceci vaut pour tous les principes suprêmes de l’Être divin, nous l’avons vu. Généralement, le mental de discernement nous assure que seul ce qui est

au-delà de toute manifestation est absolu, seul l'Esprit sans forme est infini, seul le Moi hors du temps, hors de l'espace, immuable, immobile, en repos, est absolument réel ; si nous suivons cette conception et si c'est elle qui gouverne notre quête, c'est à cette expérience subjective que nous aboutirons ; tout le reste nous paraîtra faux, ou seulement d'une vérité relative. Mais si nous partons d'une conception plus vaste, nous arriverons à une vérité plus complète et à une expérience plus large. Nous percevrons que l'immuabilité de l'existence hors du temps et de l'espace est un absolu et un infini, mais que la force consciente et la félicité active de l'Être divin, possesseur bienheureux de la coulée de ses pouvoirs, de ses attributs et de ses créations, est aussi un absolu et un infini — que c'est en vérité le même absolu, le même infini, et tellement le même que nous pourrons jouir simultanément, également, de la tranquillité et de la paix divines hors du temps autant que de la joie de l'activité divine dans le temps, librement, infiniment, sans esclavage ni chute dans l'agitation et la souffrance. Similairement, nous pourrons avoir la même expérience pour tous les principes d'activité qui, en l'immuable, sont concentrés en eux-mêmes et, en un sens, retirés et cachés, et qui, en le Cosmique, sont exprimés et réalisent leurs capacités et leurs attributs infinis.

Le premier de ces principes, par ordre d'importance, est celui de la dualité (qui se résout en une unité) du Pourousha et de la Prakriti ; déjà, nous avons eu l'occasion d'en parler dans le Yoga des Œuvres, mais elle est également importante pour le Yoga de la Connaissance. C'est dans les anciennes philosophies de l'Inde que cette division a été le plus clairement formulée ; elle repose sur le fait éternel d'une dualité pratique dans l'unité, dualité qui fonde la manifestation du monde. Différents noms lui ont été donnés suivant nos conceptions de l'univers. Les Védântins parlent du Moi et de Mâyâ, donnant au Moi, suivant leurs prédilections, le sens d'immuable, et à Mâyâ, celui de pouvoir par lequel le Moi s'impose à lui-même l'illusion cosmique, ou entendant par Moi l'Être divin, et par Mâyâ la nature de l'être conscient et la force consciente par laquelle le Divin s'incarne dans les formes d'âme et les formes sensibles. D'autres parlent d'Ishwara et de Shakti : le Seigneur et Sa force, Son pouvoir cosmique. La philosophie analytique des Sânkhya affirme leur éternelle dualité sans aucune possibilité d'unité, n'admettant que les relations d'union et de séparation par lesquelles l'activité cosmique de Prakriti commence, continue ou cesse pour le Pourousha ; car le Pourousha est une existence consciente inactive (il est l'Âme, semblable à elle-même et immuable à jamais), tandis que Prakriti est la force active de la Nature qui, par son mouvement, crée et entretient le phénomène cosmique, et, par sa chute dans le repos, le dissout. Si nous laissons de côté ces distinctions philosophiques, nous arrivons à l'expérience psychologique originelle d'où

tout dérive en fait, à savoir qu'il y a deux éléments dans l'existence des êtres vivants ou, en tout cas, des humains, sinon du cosmos tout entier, un être double : la Nature et l'âme.

Cette dualité est évidente. Sans la moindre philosophie, par la simple force de l'expérience, il nous est donné à tous de la percevoir, encore que nous ne prenions pas toujours la peine de la définir. Même le matérialisme le plus outrancier qui nie l'âme ou en fait un produit plus ou moins illusoire des phénomènes naturels agissant sur cet autre phénomène mal expliqué qu'est le cerveau physique (ce que nous appelons conscience ou mental, mais qui n'est rien de plus, en réalité, qu'un ensemble complexe de spasmes nerveux), ne peut pas se débarrasser du fait pratique de cette dualité. Peu importe comment elle est née ; le fait est là, et non seulement il est là mais il détermine toute notre existence, c'est l'unique fait réellement important pour nous, êtres humains dotés d'une volonté, d'une intelligence et d'une existence subjective qui crée tout notre bonheur et toute notre misère. Tout le problème de la vie se réduit à cette unique question : “Que devons-nous faire de cette âme et de cette Nature qui sont là, face à face ; cette Nature, cette activité personnelle et cosmique qui essaye de s'imposer à l'âme et de la posséder, la diriger, la déterminer, et cette âme qui, mystérieusement, sent qu'elle a une liberté, un pouvoir sur elle-même, une responsabilité de ce qu'elle est et ce qu'elle fait, et qui, par conséquent, essaye de s'emparer de la Nature — la sienne et celle du monde — et de la diriger, la posséder et d'en jouir, ou même, peut-être, de la rejeter et de s'en échapper?” Pour répondre à cette question, il faut savoir ce que l'âme peut faire — savoir ce qu'elle peut faire d'elle-même, savoir aussi ce qu'elle peut faire de la Nature et du monde. Toutes les philosophies, les religions, les sciences humaines ne font rien autre, finalement, que tenter de trouver les données correctes qui permettront de répondre à la question et de résoudre au mieux de notre connaissance le problème de notre existence.

L'espoir d'échapper complètement à notre sujétion actuelle et au conflit qui déchire notre nature inférieure et notre existence troublée commence à poindre quand nous percevons ce que les religions et les philosophies affirment, mais que la pensée moderne s'efforce de nier, à savoir que l'existence de notre âme possède une double position : l'une inférieure, troublée et soumise ; l'autre supérieure, suprême, non troublée et souveraine ; l'une vibrante dans le Mental ; l'autre tranquille en l'Esprit. L'espoir, non seulement d'échapper mais de trouver une solution victorieuse et entièrement satisfaisante commence à poindre quand nous percevons ce que certaines religions et certaines philosophies affirment, mais que d'autres semblent nier, à savoir qu'en l'unité jumelle de l'âme et de la Nature, il existe aussi un état inférieur, l'état humain ordinaire, et un état supérieur et divin où les

conditions de la dualité sont renversées et où l'âme devient ce que maintenant elle aspire seulement à être et ce pour quoi elle lutte : le maître de sa nature, libre, et, par son union avec le Divin, le possesseur aussi de la Nature du monde. Suivant ce que nous penserons de ces possibilités, nous chercherons à réaliser telle ou telle solution.

Emmêlée au mental, possédée par les phénomènes ordinaires (les pensées mentales, les sensations, les émotions, les perceptions et réactions mécaniques aux chocs vitaux et physiques du monde), l'âme est soumise à la Nature. Même sa volonté et son intelligence sont déterminées par sa nature mentale, et encore plus par la nature mentale de son milieu qui, subtilement et ouvertement, agit sur la mentalité individuelle et la domine ; ses efforts pour organiser, diriger et déterminer sa propre expérience et son action sont donc talonnés par un élément d'illusion, puisque, même quand elle pense agir, c'est en fait la Nature qui agit et détermine tout ce qu'elle pense, tout ce qu'elle veut et tout ce qu'elle fait. Si elle n'avait au fond d'elle-même la connaissance constante qu'elle *est,* qu'elle existe en elle-même, qu'elle n'est pas le corps ni la vie, mais quelque chose d'autre qui détermine l'expérience cosmique, ou du moins la reçoit et l'accepte, elle serait obligée, finalement, de supposer que la Nature est tout, et elle-même, l'âme, une illusion. Telle est la conclusion qu'affirme le matérialisme moderne, et à laquelle aussi parvient le bouddhisme nihiliste ; percevant le dilemme, les Sânkhya l'ont résolu en déclarant que, en réalité, l'âme ne faisait que refléter les déterminations de la Nature et qu'elle-même ne déterminait rien ; elle n'était pas le Seigneur, mais, en refusant de servir de miroir, elle pouvait se replier dans une immobilité et une paix éternelles. Il y a d'autres solutions aussi qui aboutissent à la même conclusion pratique, mais en partant de l'autre bout, du bout spirituel, affirmant que la Nature est une illusion ou que l'âme et la Nature sont toutes deux impermanentes, et nous indiquant, par-delà, un état où leur dualité n'existe pas, soit que l'une et l'autre disparaissent en quelque chose de permanent et d'ineffable, soit que, du moins, le principe actif ait été entièrement exclu. Bien qu'elles ne satisfassent pas le grand espoir de l'humanité ni son impulsion ni son aspiration profondes, ces solutions sont valables dans leurs limites, car elles arrivent à un Absolu en soi, ou à l'absolu particulier de l'âme, quitte à rejeter l'innombrable ravissement des infinitudes de l'Absolu qu'apporte au chercheur éternel dans l'homme une vraie possession de la Nature par l'âme dans une existence divine.

Soulevée en l'Esprit, l'âme n'est plus soumise à la Nature ; elle est au-dessus de cette activité mentale. Elle peut être au-dessus en se détachant et en restant à l'écart, *oudâsîna*, établie en haut et indifférente, ou elle peut être séduite par la paix et la béatitude absorbantes de son expérience spirituelle non différenciée et concentrée, et s'y perdre ; nous devons alors tout

transcender par un renoncement complet à l'existence cosmique et à la Nature au lieu de tout conquérir par une possession divine souveraine. Mais l'Esprit, le Divin, n'est pas seulement au-dessus de la Nature : il est le maître de la Nature et du cosmos ; l'âme qui s'élève en sa position spirituelle doit au moins être capable de cette même maîtrise en s'unissant au Divin. Elle doit être capable de gouverner sa propre nature, non seulement dans le calme ou en la forçant au repos, mais souverainement, en dirigeant son jeu et ses activités. Si nous restons dans la position inférieure, cette maîtrise n'est pas possible, parce que l'âme agit à travers le mental, et le mental ne peut agir qu'individuellement et fragmentairement en obéissant de bon gré (ou en se soumettant, non sans luttes) à la Nature universelle par laquelle la Connaissance divine et la Volonté divine se réalisent dans le cosmos. Mais l'Esprit, lui, est en possession de la connaissance et de la volonté puisqu'il est leur source et leur cause, non leur sujet ; par conséquent, à mesure que l'âme recouvre son être divin ou spirituel, elle recouvre aussi la maîtrise des mouvements de sa nature. Elle devient, suivant la parole d'autrefois, *swarât,* libre et souveraine du royaume de sa propre vie et de son être. Elle acquiert aussi une plus grande maîtrise de son milieu et de son monde. Mais, pour cela, il faut qu'elle s'universalise également, car, dans son action sur le monde, c'est la volonté divine universelle qu'elle doit exprimer. Il faut d'abord qu'elle élargisse sa conscience et qu'elle voie l'univers en elle-même au lieu de se laisser limiter, comme le mental, par la vision physique, vitale, sensorielle, émotive et intellectuelle de la petite personnalité divisée ; il faut qu'elle accepte les vérités du monde, les énergies du monde, les tendances du monde, les desseins du monde comme siens, au lieu de s'accrocher à ses propres idées intellectuelles, ses propres désirs et tentatives, ses préférences, ses buts, ses intentions et impulsions ; et ceux-ci, pour autant qu'ils persistent, doivent s'harmoniser avec l'universel. Il faut donc qu'elle soumette sa connaissance et sa volonté, dès leur source, à la Connaissance divine et à la Volonté divine, et qu'elle arrive ainsi, par la soumission, à l'immersion, perdant sa lumière personnelle en la Lumière divine et son initiative personnelle en l'initiative divine. D'abord, être à l'unisson de l'Infini, en harmonie avec le Divin ; puis s'unir à l'Infini, être prise dans le Divin, telle est la condition de sa force et de sa maîtrise parfaites ; or, c'est justement l'essence de la vie spirituelle et de l'existence spirituelle.

La distinction entre le Pourousha et la Prakriti telle que l'a tracée la Guîtâ nous donne la clef des diverses attitudes que l'âme peut adopter vis-à-vis de la Nature dans sa quête de liberté et de maîtrise parfaites. Le Pourousha, dit la Guîtâ, est le témoin, le soutien, la source de la sanction, le seigneur, celui qui connaît et qui jouit des choses ; la Prakriti exécute, elle est le principe actif, et son mouvement doit correspondre à l'attitude du Pourousha. L'âme, si elle le

veut, peut choisir la position de pur témoin, *sâkshi* ; elle peut regarder l'action de la Nature en se tenant à l'écart ; elle observe, mais elle-même ne participe pas. Nous avons vu l'importance de cette capacité quiétiste ; c'est la base du mouvement de retrait qui nous permet de dire de toute chose (du corps, de la vie, de l'action mentale, des pensées, des sensations, des émotions) : "Tout ceci est l'œuvre de Prakriti dans la vie, dans le mental et dans le corps, ce n'est pas moi et ce n'est même pas à moi"; ainsi, nous arrivons à séparer l'âme de ces activités et à les immobiliser. C'est donc une attitude de renoncement, ou du moins de non-participation, qui peut être tâmasique, *tâmasika,* et s'accompagner d'une endurance résignée et inerte à l'action naturelle, pour autant qu'elle dure ; ou râdjasique, *râdjasika*, et s'accompagner d'un dégoût, d'une aversion et d'une répugnance à l'action ; ou sâttwique, *sâttvika,* avec une lumineuse intelligence de la position séparée de l'âme et avec la joie et la paix de l'isolement et du repos. Mais le renoncement peut aussi s'accompagner d'une félicité égale et impersonnelle, comme celle du spectateur à une représentation, joyeux mais détaché, prêt à se lever à n'importe quel moment et à partir tout aussi joyeusement. L'attitude du Témoin, à son sommet, est un absolu de non attachement et de liberté vis-à-vis de toutes les contagions des phénomènes de l'existence cosmique.

En tant que pur Témoin, l'âme refuse la fonction de soutien ou de support de la Nature. Le soutien, *bhartâ,* est quelqu'un d'autre — Dieu, Force ou Mâyâ —, mais pas l'âme, qui tolère seulement de réfléchir l'action naturelle en sa conscience observatrice sans prendre la responsabilité de l'entretenir ni de la continuer. Elle ne dit pas : "Tout ceci est en moi et entretenu par moi, une activité de mon être", tout au plus, elle dit : "Ceci m'est imposé et, en réalité, est en dehors de moi." Mais à moins qu'il n'existe une dualité réelle et évidente dans l'existence, il n'est pas possible que ce soit là toute la vérité de l'affaire ; l'âme est aussi le soutien, son être sert d'appui à l'énergie qui déploie le spectacle du cosmos et qui dirige les énergies cosmiques. Quand le Pourousha accepte la fonction de soutien, il peut encore le faire passivement et sans attachement, sentant qu'il fournit l'énergie et non qu'il la dirige ni la détermine. La direction vient d'ailleurs, de Dieu, de la Force ou de la nature même de Mâyâ ; l'âme donne seulement son soutien, avec indifférence, aussi longtemps qu'elle le doit, aussi longtemps peut-être que la force de sa sanction ancienne et de son ancien intérêt à l'énergie persiste et refuse de se laisser épuiser. Mais si nous acceptons pleinement l'attitude de soutien, nous faisons un grand pas en avant vers l'identification avec le Brahman actif et avec la joie de Son être cosmique. Car, dès lors, le Pourousha est devenu le donneur de sanction actif.

Lorsqu'on prend l'attitude du Témoin, il y a aussi une sorte de sanction,

mais elle est passive, inerte, et n'a rien d'absolu ; mais si le Témoin consent entièrement à soutenir, la sanction devient active, quand bien même l'âme ne ferait rien autre que de consentir à réfléchir, et à soutenir, et donc à entretenir l'action des énergies de Prakriti sans rien déterminer ni choisir, croyant que c'est Dieu ou la Force elle-même, ou quelque Volonté-Connaissance qui choisit et détermine, l'âme restant simplement un témoin et un soutien, et, dans cette mesure, le donneur de sanction, *anoumantâ,* mais non le possesseur ni le directeur de la connaissance et de la volonté, *jnâtâ îshwarah.* Mais si elle prend l'habitude de choisir et de rejeter ce qui s'offre à elle, elle détermine ; la sanction, de relativement passive, devient entièrement active et elle est en voie de devenir une direction active.

C'est ce qui se produit quand l'âme accepte sa fonction intégrale de seigneur, connaisseur et possesseur de la jouissance de la Nature. En tant que connaisseur, l'âme possède la connaissance de la force qui agit et qui détermine, elle voit les valeurs de l'être qui se réalisent dans le cosmos : elle est dans le secret du Destin. Mais la force est elle-même déterminée par la connaissance, qui est son origine et la source, le modeleur de ses valeurs et des réalisations de ses valeurs. Par conséquent, à mesure que l'âme redevient le connaisseur, elle devient aussi le directeur de l'action. Et il n'est pas possible qu'elle le devienne sans avoir la jouissance active de l'action, *bhôktâ.* Dans l'être inférieur, la jouissance est de deux sortes, positive et négative, ce qui se traduit, dans l'électricité des sensations, par la joie et la souffrance ; mais dans l'être supérieur, c'est une jouissance active et égale en toute chose, c'est la jouissance de la félicité divine dans sa propre manifestation. Il n'y a pas de perte de liberté, pas de descente dans un attachement ignorant. L'homme libre en son âme a conscience que le Divin est le seigneur de l'action de la Nature, que Mâyâ est Sa Connaissance-Volonté qui détermine et accomplit tout, que la Force est l'aspect de Volonté de cette double Puissance divine et que la connaissance y est toujours présente et toujours active ; il a conscience que lui-même aussi, même individuellement, est un Centre de l'existence divine — une parcelle du Seigneur, ainsi qu'il est dit dans la Guîtâ — qui dirige l'action de la Nature en proportion de ce qu'il voit, soutient, sanctionne, possède, connaît, et, par le pouvoir déterminateur de la connaissance, dirige ; et lorsqu'il s'universalise, sa connaissance reflète seulement la connaissance divine, sa volonté accomplit seulement la volonté divine, sa jouissance est seulement celle de la félicité divine et non quelque ignorante satisfaction personnelle. Ainsi, le Pourousha garde sa liberté dans la possession, et son renoncement à la personnalité limitée au milieu même de la jouissance et de la félicité de l'existence cosmique qui lui ont été déléguées. Il s'est élevé à la position supérieure et il a pleinement assumé les vraies relations de l'âme et de la

Nature.

Pourousha et Prakriti, en leur union comme en leur dualité, émanent de l'être de Satchidânanda. L'Existence consciente de soi, telle est la nature essentielle de l'Être, c'est-à-dire Sat ou Pourousha ; le Pouvoir d'existence consciente de soi, soit retiré en lui-même, soit agissant dans les œuvres de sa conscience et de sa force (Chit et Tapas), de sa connaissance et de sa volonté (Chit et sa Shakti), telle est Prakriti. La Félicité d'être, Ânanda, telle est la vérité éternelle de l'union de l'être conscient et de sa force consciente, soit qu'il reste absorbé en lui-même, soit qu'il se déploie dans l'inséparable dualité de ses deux aspects, déroulant les mondes et les regardant, agissant en eux et soutenant l'action, exécutant les œuvres et donnant la sanction sans laquelle la force de la Nature ne pourrait pas agir, exécutant et dirigeant la connaissance et la volonté, connaissant et dirigeant les déterminations de la connaissance-force et de la volonté-force, dispensateur de la jouissance et maître de la jouissance — l'Âme, possesseur, observateur, connaisseur, seigneur de la Nature, et la Nature exprimant l'être, exécutant la volonté, satisfaisant la connaissance de soi, servant la félicité d'être de l'âme. Ainsi se révèle, fondée sur la nature même de l'être, la relation suprême et universelle de Prakriti et de Pourousha. La joie absolue de l'âme en elle-même et, sur cette base, la joie absolue de l'âme dans la Nature, telle est la plénitude divine de la relation.

Chapitre 18

La Libération de l’Âme

Arrêtons-nous maintenant pour examiner à quoi nous engage cette acceptation des relations de Pourousha et de Prakriti, car elle implique que notre yoga n’a pour fin aucun des buts ordinaires de l’humanité. Ce yoga n’accepte pas l’existence terrestre telle qu’elle est, mais il ne se contente pas non plus d’une sorte de perfection morale ni d’extase religieuse avec un ciel au-delà ou quelque dissolution de notre être mettant fin une fois pour toutes à tout ce tracas d’exister. Notre but est tout à fait différent ; c’est de vivre en le Divin, en l’Infini, en Dieu et non dans l’égoïsme et pour les biens temporels, mais sans pour autant vivre à l’écart de la Nature, de nos semblables, de la terre et de l’existence mondaine, pas plus que le Divin ne vit à l’écart de nous et du monde. Son existence aussi a une relation avec le monde et la Nature et tous ces êtres, mais dans une liberté, une connaissance de soi et un pouvoir absolus et inaliénables. Notre libération et notre perfection consistent donc à transcender l’ignorance, l’esclavage, la faiblesse, et à vivre en Lui la relation avec le monde et la Nature, dans la connaissance de soi, la liberté et le pouvoir divins. Car la relation suprême de l’Âme et de cette existence est celle du Pourousha qui possède Prakriti quand il n’est plus ignorant ni soumis à sa nature et qu’il connaît, transcende, dirige son être manifesté, en possède la jouissance et détermine vastement et librement ce que sera son expression.

Une unité qui se découvre elle-même dans les variations de sa propre dualité, tel est le jeu complet de la Nature et de l’âme dans sa naissance et dans son devenir cosmiques. Un seul Satchidânanda partout, existant en soi, illimité ; une unité qui ne peut être détruite par la plus abondante multiplicité de ses propres variations, telle est la vérité originelle de l’être, celle que cherche notre connaissance et à laquelle notre existence subjective doit finalement parvenir. C’est d’elle que toutes les autres vérités découlent, sur elle qu’elles se fondent, par elle qu’à chaque instant elles sont possibles, et en elle, finalement, qu’elles peuvent se connaître elles-mêmes et connaître les autres, se réconcilier, s’harmoniser, se justifier. Toutes les relations du monde, y compris les apparentes discordes les plus graves et les plus choquantes, sont des relations de l’Éternel avec lui-même en sa propre existence universelle ; nulle part, à nul moment, ce n’est une collision d’êtres sans liens qui se rencontrent fortuitement par quelque mécanique nécessité de l’existence cosmique. Par conséquent, l’acte de connaissance essentiel est de revenir au fait éternel de l’unité ; vivre en elle doit être le principe effectif de la possession intérieure de notre être et de nos relations vraies et idéales avec

le monde. C’est pourquoi, d’abord et avant tout, nous avons dû insister sur l’unité et en faire le but, et, d’une certaine manière, le but total de notre yoga de la connaissance.

Mais partout et sur tous les plans, cette unité se réalise par une vérité exécutive ou pratique de dualité. L’Éternel est l’Existence une, infinie, consciente — Pourousha — et non quelque chose d’inconscient et de mécanique ; Il existe éternellement en la félicité de la force de son être conscient qui est à jamais fondé en sa position d’unité ; mais Il existe aussi dans la félicité, non moins éternelle, de la force de son être conscient qui joue dans l’univers avec la diversité de ses propres expériences créatrices. De même que nous sommes (ou pouvons devenir) conscients d’être à jamais quelque chose hors du temps et sans nom, perpétuel, que nous appelons Moi et qui constitue l’unité de tout ce que nous sommes, et que, pourtant, simultanément, nous pouvons avoir l’expérience variée de ce que nous faisons, pensons, voulons, créons, devenons ; de même le peut la conscience du Pourousha dans le monde. Seulement, pour nous qui sommes à présent des individualités mentales limitées et enchaînées à l’ego, cette expérience a généralement lieu dans l’ignorance ; nous ne vivons pas dans le Moi, nous nous tournons seulement vers Lui ou nous nous retirons en Lui de temps en temps, tandis que l’Éternel a cette expérience en Sa connaissance de soi infinie, Il est éternellement ce Moi, et, de cette plénitude d’être, Il regarde toute cette expérience de soi. N’étant pas, comme nous, esclave et prisonnier du mental, Il ne conçoit pas Son être comme une sorte de produit ni de somme indéfinie, ni comme une haute contradiction de sa propre expérience. La vieille querelle philosophique de l’Être et du Devenir n’est pas possible pour la connaissance de soi éternelle.

Une force active, la force d’un être conscient qui se réalise par ses pouvoirs d’expérience, ses pouvoirs de connaissance, de volonté, de félicité et d’expression, avec toutes leurs merveilleuses variations, inversions, conservations et conversions d’énergie, et même leurs perversions, telle est ce que nous appelons Prakriti ou Nature, en nous-mêmes et dans le cosmos. Mais derrière cette force de variation, se trouve la position éternelle de la même force dans une unité égale qui soutient impartialement toutes les variations, les gouverne comme elle les a engendrées et les dirige vers le but de félicité que l’Être, le Pourousha, a conçu en sa conscience et déterminé par sa volonté ou par son pouvoir de conscience. C’est cette Nature divine à laquelle nous devons nous ré-unir par notre yoga de la connaissance de soi. Nous devons devenir le Pourousha, devenir Satchidânanda, et avoir la joie d’une possession individuelle divine de Prakriti au lieu d’être cet individu mental soumis à sa nature égoïste. Car tel est l’homme réel, le moi suprême et intégral de l’individu ; l’ego n’est qu’une manifestation inférieure et partielle

de nous-mêmes aux fins d'une certaine expérience limitée et préparatoire à laquelle nous nous prêtons pendant un certain temps. Mais cette concession à notre être inférieur ne représente pas nos possibilités totales, ce n'est pas la seule expérience ni le couronnement de notre existence en tant qu'êtres humains dans ce monde matériel.

L'être individuel que nous sommes est ce qui rend possible l'ignorance pour le mental conscient, mais c'est aussi ce qui rend possible la libération en l'être spirituel et la jouissance de l'immortalité divine. Ce n'est pas l'Éternel en Sa transcendance ni en Son être cosmique qui parvient à cette immortalité, c'est l'individu qui s'élève à la connaissance de soi ; c'est en lui qu'elle est possédée et c'est par lui qu'elle devient effective. Toute vie — spirituelle, mentale ou matérielle — est un jeu de l'âme et des possibilités de sa nature ; sans ce jeu, il ne peut pas y avoir d'expression de soi ni d'expérience de soi dans les relativités. Donc, même quand nous avons réalisé que tout est notre moi élargi et réalisé notre unité avec Dieu et les autres êtres, ce jeu peut et doit continuer, à moins que nous ne désirions faire cesser toute expression et tout abolir, sauf une expérience de soi extatique et absorbante. Mais même alors, c'est dans l'être individuel que cette extase ou ce jeu libéré se réalisent ; l'extase est une immersion de notre être mental en l'exclusive expérience de l'unité ; le jeu libéré, une absorption de notre mental en l'être spirituel afin de réaliser librement la félicité de l'unité. Car la nature même de l'existence divine est toujours de posséder son unité, mais de la posséder aussi dans une expérience infinie et à d'innombrables points de vue, sur d'innombrables plans, à travers d'innombrables pouvoirs conscients ou d'innombrables moi de son Moi, ou, pour employer notre langage intellectuel limité, en d'innombrables individualités de l'être conscient qui est un. Chacun de nous est l'une de ces individualités. Se tenir éloigné de Dieu dans l'ego limité, dans le mental limité, c'est se tenir éloigné de soi-même et ne pas être en possession de notre vraie individualité, c'est être l'individu apparent et non l'individu réel — c'est notre pouvoir d'ignorance. Être absorbé en l'Être divin et percevoir que nous vivons désormais dans notre conscience spirituelle infinie et universelle, c'est posséder notre moi suprême et intégral, notre individualité vraie — c'est notre pouvoir de connaissance.

Quand nous connaissons l'éternelle unité de ces trois pouvoirs de la Manifestation éternelle — Dieu, la Nature et le moi individuel — et l'intime besoin qu'ils ont l'un de l'autre, nous commençons à comprendre l'existence elle-même et toutes les apparences du monde qui, maintenant, sont une énigme pour notre ignorance. Notre connaissance de soi n'abolit rien : elle abolit seulement notre ignorance et les conditions propres à l'ignorance qui nous enchaînaient et nous asservissaient aux déterminations égoïstes de notre nature. Quand nous revenons à notre être véritable, l'ego nous quitte ; sa

place est prise par notre moi suprême et intégral : l'individualité vraie. Étant le moi suprême, cette individualité devient une avec tous les êtres et voit tout, le monde et la Nature, en sa propre infinitude. Nous voulons dire par là simplement que le sentiment de notre existence séparée disparaît en la conscience d'un être illimité, indivisible, infini, en lequel nous ne nous sentons plus enchaînés au nom, à la forme et aux déterminations mentales et physiques particulières de notre naissance et de notre devenir actuels — nous ne sommes plus séparés de rien ni de personne dans l'univers. C'est ce que les penseurs anciens appelaient la non-naissance, ou la destruction de la naissance, ou le Nirvâna. Pourtant, nous continuons de vivre et d'agir en notre naissance et en notre devenir individuels, mais avec une connaissance différente et une tout autre sorte d'expérience ; le monde aussi continue, mais nous le voyons se dérouler en notre être et non plus comme une chose extérieure à nous-mêmes et autre que nous-mêmes. Pouvoir vivre d'une façon permanente dans cette nouvelle conscience, la conscience de notre être réel, intégral, c'est atteindre à la libération et jouir de l'immortalité.

Nous nous heurtons ici à une complication avec l'idée que l'immortalité n'est possible qu'après la mort et en d'autres mondes, sur des plans d'existence supérieurs, ou que la libération doit nécessairement abolir toute possibilité de vie mentale ou corporelle et annihiler pour toujours l'existence individuelle au sein d'un infini impersonnel. Ces idées puisent leur force et une certaine justification dans l'expérience, car, dès qu'elle secoue les liens du mental et de la matière qui la contraignaient, l'âme éprouve une sorte de besoin ascendant ou d'attraction ascendante. Elle sent que ces liens sont inséparables de toute vie terrestre ou de toute existence mentale. La mort est le roi du monde matériel — la vie ici semble n'exister que soumise à la mort et en mourant constamment ; l'immortalité doit être conquise ici-bas avec difficulté et semble naturellement exiger un rejet de toute mort, et, par conséquent, de toute naissance en ce monde matériel. Le lieu de l'immortalité doit être en quelque plan immatériel, en quelque ciel où le corps n'existe pas, à moins qu'il ne soit différent et simplement une forme de l'âme ou une circonstance secondaire. En outre, ceux qui veulent passer au-delà même de l'immortalité sentent que tous ces plans et tous ces cieux sont des circonstances de l'existence finie et que le moi infini est vide de toutes ces choses. Ils sont dominés par le besoin de disparaître en l'impersonnel et infini, par l'incapacité d'égaler d'aucune manière la béatitude de l'être impersonnel et la félicité de l'âme en son devenir. Des philosophies ont été inventées pour justifier à l'intellect ce besoin d'immersion et de disparition ; mais le fait vraiment important et décisif est l'appel de l'Au-delà, le besoin de l'âme, la félicité qu'elle trouve (dans ce cas particulier) à une sorte d'existence impersonnelle, ou de non-existence. Car, ce qui décide

finalement, c'est la félicité déterminante du Pourousha, le genre de relation qu'il veut établir avec sa Prakriti, l'expérience à laquelle il arrive au bout de la voie qu'il a choisie pour développer son expérience individuelle parmi toutes les possibilités variées de sa nature. Nos justifications intellectuelles sont simplement une narration de cette expérience à l'usage de la raison, un stratagème pour aider le mental à consentir à suivre la direction prise par l'âme.

La cause de notre existence dans le monde n'est pas l'ego, comme voudrait nous le faire croire notre expérience actuelle ; l'ego est simplement un produit, une circonstance de notre mode d'existence dans le monde. C'est un type de relation que le Pourousha, aux âmes innombrables, a établie entre les mentais individualisés et les corps : une relation d'autodéfense et d'exclusion ou d'agression mutuelles afin d'avoir, au milieu de toutes ces existences interdépendantes dans le monde, une possibilité d'expérience mentale et physique indépendante. Mais sur ces plans, il ne peut pas y avoir d'indépendance absolue ; par conséquent, l'impersonnalité qui rejette tout devenir mental et physique est le seul aboutissement possible de ce mouvement exclusif, car c'est ainsi seulement qu'une expérience de soi absolument indépendante est réalisable. Dès lors, l'âme semble exister absolument, indépendamment en soi ; elle est libre, au sens du mot indien *swâdhîna,* elle ne dépend que d'elle-même, ne dépend pas de Dieu ni des autres êtres. Ainsi, par cette expérience, Dieu, le moi personnel et autrui sont également niés, rejetés comme autant de distinctions de l'ignorance. C'est l'ego qui reconnaît sa propre insuffisance et qui abolit tout — lui-même et les contraires de lui-même — afin de pouvoir réaliser son instinct essentiel d'expérience de soi indépendante, s'apercevant que ses efforts pour ce faire par les relations avec Dieu et avec autrui sont constamment frappés d'illusion, de vanité, de nullité. Il cesse de les admettre, parce qu'en les admettant il dépend d'eux ; il cesse d'admettre sa propre persistance, parce que la persistance de l'ego est l'admission même de ce qu'il essaye d'exclure comme non-moi : le cosmos et les autres êtres. L'annihilation de soi du bouddhiste est essentiellement l'exclusion absolue de tout ce que l'être mental perçoit ; l'immersion de soi de l'adwaïtin en son être absolu répond exactement au même but, sous un autre nom ; l'une et l'autre sont la suprême revendication de l'âme qui affirme son indépendance exclusive vis-à-vis de Prakriti.

L'expérience à laquelle nous arrivons tout d'abord quand nous suivons cette sorte de raccourci de la libération que nous avons appelé le "mouvement de retrait", encourage cette tendance. En effet, c'est une démolition de l'ego et un rejet de nos habitudes mentales présentes ; car notre mentalité est soumise à la matière et aux sens physiques ; elle ne conçoit les

choses qu'en tant que formes, objets, phénomènes extérieurs ou noms que nous attachons à ces formes. Nous ne percevons pas directement la vie subjective des autres êtres, sauf par analogie avec la nôtre et par inférence ou par une perception dérivée, fondée sur des signes extérieurs — parole, action, etc. — que notre mental traduit en termes de notre propre subjectivité. Quand nous nous évadons de l'ego et du mental physique en l'infinitude de l'Esprit, nous voyons encore le monde et autrui comme le mental nous a habitués à les voir, comme des noms et des formes ; seulement, avec notre expérience nouvelle de la réalité directe et supérieure de l'Esprit, ils perdent cette réalité objective directe et cette réalité subjective indirecte qu'ils avaient pour le mental. Ils semblent tout l'opposé de cette réalité plus vraie dont nous avons désormais l'expérience ; immobilisée et indifférente, notre mentalité ne s'efforce plus de connaître ni de rendre réels ces termes intermédiaires qui existent dans le monde comme en nous et dont la connaissance avait pour seule utilité de jeter un pont sur l'abîme qui sépare le moi spirituel et les phénomènes objectifs du monde. Nous sommes satisfaits de l'impersonnalité béatifique et infinie d'une pure existence spirituelle ; rien autre ni personne ne compte plus désormais pour nous. Ce que les sens physiques nous montrent et ce que le mental perçoit et conçoit et en quoi il trouve une joie si imparfaite et fugitive, nous semble maintenant irréel et sans valeur ; nous ne possédons pas et ne nous soucions pas de posséder les vérités intermédiaires de l'être par lesquelles l'Un possède les objets des sens physiques et du mental, et par lesquelles ceux-ci, pour Lui, ont une valeur en Son être et une félicité qui, pour Lui, font la beauté de l'existence cosmique (si l'on peut dire) et la valeur de sa manifestation. Nous ne pouvons plus participer à la félicité que Dieu trouve en Son monde ; au contraire, il nous semble que l'Éternel s'est dégradé en admettant dans la pureté de son être la nature grossière de la matière, ou qu'il a falsifié la vérité de son être en imaginant de vains noms et des formes irréelles. Ou, si nous arrivons à percevoir tant soit peu cette félicité, c'est dans un lointain détachement qui nous empêche d'y participer avec un sentiment d'intime possession ; nous restons attirés par la félicité supérieure d'une expérience de soi absorbée et exclusive qui ne nous permet plus de séjourner longtemps dans ces états inférieurs, ou pas plus longtemps que nous y sommes contraints par la durée de notre vie physique et de notre corps.

Mais si, au cours de notre yoga, ou après avoir découvert notre Moi, nous revenons librement vers le monde et que le Pourousha en nous reprenne librement possession de sa Prakriti, nous devenons conscients, non seulement du corps et de l'expression extérieure des autres, mais intimement de leur être intérieur, de leur mental, de leur âme et de cette partie d'eux-mêmes que leur propre mental de surface ne perçoit pas ; nous voyons aussi l'Être réel en

eux, nous voyons qu'ils sont des "moi" de notre Moi et non de simples noms et des formes. Ils deviennent pour nous des réalités de l'Éternel. Notre mental n'est plus trompé par l'apparente non-valeur des choses banales, ni pris par l'illusion de l'irréalité. Certes, la vie matérielle n'a plus pour nous sa vieille valeur absorbante, mais elle trouve la valeur plus grande qu'elle a pour le Pourousha divin ; elle n'est plus, à nos yeux, le terme unique de notre devenir, et sa valeur est purement subordonnée aux termes supérieurs du mental et de l'esprit, mais par cette diminution elle augmente de valeur au lieu d'en perdre. Nous voyons que notre être matériel, notre vie, notre nature matérielles sont seulement une position du Pourousha par rapport à sa Prakriti et que leur rôle et leur importance véritables ne peuvent être compris que quand on les voit non en eux-mêmes mais en fonction des positions supérieures qui leur servent de support ; c'est de ces relations supérieures qu'ils dérivent leur sens, et, par conséquent, c'est en s'unissant consciemment à elles qu'ils peuvent satisfaire toutes leurs tendances et toutes leurs fins légitimes. Dès lors, la vie se justifie à nos yeux, elle n'est plus frappée de nullité par la possession de la connaissance de soi libérée.

Cette connaissance et cette liberté plus larges, intégrales, libèrent finalement notre existence tout entière, tout en l'accomplissant. Quand nous les possédons, nous voyons pourquoi notre existence se déroule entre ces trois termes — Dieu, nous-mêmes et le monde —, il ne nous semble plus qu'ils s'opposent l'un à l'autre, qu'ils sont contradictoires, incompatibles ; et nous ne les considérons plus, par ailleurs, comme des termes de notre ignorance, finalement destinés à disparaître en une pure unité impersonnelle. Au contraire, nous percevons qu'ils sont des termes nécessaires à notre propre accomplissement et qu'ils conservent leur valeur après la libération, ou plutôt que c'est seulement après qu'ils acquièrent toute leur valeur réelle. Notre expérience de l'existence n'exclut plus les autres existences qui, par nos relations avec elles, composent notre expérience du monde ; dans cette nouvelle conscience, toutes les existences sont contenues en nous-mêmes et nous en elles. Ce ne sont plus, et nous ne sommes plus, des ego qui s'excluent mutuellement, chacun cherchant son propre accomplissement indépendant ou sa propre transcendance, et ne cherchant rien autre finalement ; tous sont l'Éternel, et le moi qui est en chacun embrasse tout en lui-même secrètement, et cherche de manières diverses à rendre visible et à réaliser en son être terrestre la vérité supérieure de son unité. La vérité divine de notre individualité n'est pas un exclusivisme mutuel, mais un mutuel "inclusivisme" ; l'amour est la haute loi, non un accomplissement de soi indépendant.

Le Pourousha, notre être réel, est toujours indépendant et maître de Prakriti, et nous avons raison de rechercher cette indépendance (en fait, c'est

l'utilité du mouvement égoïste et de son effort de transcendance de soi), mais ce n'est pas en érigeant en absolu le principe égoïste d'existence indépendante que nous parviendrons au juste accomplissement de cette indépendance ; c'est en arrivant à cette autre position, suprême, du Pourousha vis-à-vis de sa Prakriti. Là, nous transcendons la Nature, tout en la possédant, nous accomplissons parfaitement notre individualité, tout en accomplissant parfaitement nos relations avec le monde et avec autrui. Par conséquent, un salut individuel dans les cieux au-delà et sans souci de la terre n'est pas notre objectif suprême ; la libération des autres et leur accomplissement est tout autant notre affaire (nous pourrions presque dire notre intérêt personnel divin) que notre propre libération. Sinon, notre unité avec autrui n'aurait pas de sens concret. Conquérir les leurres de l'existence égoïste en ce monde est notre première victoire sur nous-mêmes ; conquérir le leurre du bonheur individuel dans les cieux au-delà est notre seconde victoire ; conquérir le suprême leurre de l'évasion de la vie et d'une béatitude absorbée en l'infini impersonnel, telle est la dernière et la plus haute victoire. Alors, nous sommes débarrassés de tout exclusivisme individuel et nous sommes en possession de notre liberté spirituelle entière.

L'état de l'âme libérée est l'état même du Pourousha à jamais libre. Sa conscience est tout à la fois une transcendance et une unité qui contient tout. Sa connaissance de soi n'élimine pas tous les termes de la connaissance de soi : elle unifie et harmonise toutes choses en Dieu et dans la nature divine. L'extase religieuse intense qui connaît seulement Dieu et nous-mêmes, et se ferme à tout le reste, n'est pour l'âme libérée qu'une expérience intime qui la prépare à partager l'embrassement de l'Amour divin et de la divine Félicité avec toutes les créatures autour d'elle. Une béatitude céleste qui réunit Dieu, nous-mêmes et les élus, et nous fait regarder avec une lointaine indifférence les non-élus et leurs souffrances, n'est pas possible pour l'âme parfaite — ceux-là aussi sont elle-même ; libre personnellement de la souffrance et de l'ignorance, l'âme parfaite doit naturellement se tourner vers les autres et les entraîner, eux aussi, vers leur liberté. Mais, par contre, se laisser absorber dans les relations du moi avec les autres et le monde, à l'exclusion de Dieu et de l'Au-delà, est encore moins possible, et, par conséquent, l'âme parfaite ne peut pas se laisser limiter par la terre, ni même par les relations humaines les plus hautes et les plus altruistes. Son action ou son sommet ne consiste pas à s'effacer et à se nier totalement pour le bien des autres, mais à s'accomplir elle-même en la liberté, la béatitude et la possession de Dieu, afin que, dans et par cet accomplissement, les autres aussi puissent s'accomplir. Car c'est en Dieu seul, par la possession du Divin seul, que toutes les discordes de la vie peuvent se résoudre ; par conséquent, élever les hommes au Divin est, finalement, le seul moyen concret d'aider l'humanité. Toutes les autres

activités et toutes les autres réalisations de notre expérience particulière ont leur utilité et leur pouvoir, mais en fin de compte, ces voies de garage encombrées ou ces chemins solitaires ne font que décrire un cercle pour converger un jour dans les grands espaces de la voie intégrale où l'âme libérée transcende tout, embrasse tout et devient un pouvoir et une promesse d'accomplissement pour tous les hommes dans une manifestation divine de leur être.

Chapitre 19

Les Plans de Notre Existence

Si, donc, en s'unissant à son moi supérieur, le Pourousha en nous doit devenir le Pourousha divin — celui qui connaît, le seigneur et libre possesseur de sa Prakriti —, cela ne peut se faire évidemment tant que nous demeurons sur le plan actuel de notre être, car c'est le plan matériel et le règne de Prakriti y est complet ; là, le Pourousha divin est entièrement caché par la vague aveuglante des activités de la Nature et la pompe grossière de ses œuvres ; là, l'âme individuelle, émergeant de l'involution de l'Esprit dans la matière et inextricablement emmêlée aux instruments matériels et vitaux dans toutes ses activités, est incapable d'avoir l'expérience de la liberté divine. Ce qu'elle appelle liberté et maîtrise est simplement une sujétion subtile du mental à Prakriti ; une sujétion plus légère, certes, plus proche de la possibilité de liberté et de maîtrise que la sujétion grossière des êtres vitaux et matériels tels l'animal, la plante et le métal, mais cependant, ce n'est pas la liberté ni la maîtrise réelles. Nous devons donc parler ici des différents plans de conscience et des plans spirituels de l'être mental, car s'ils n'existaient pas, la libération de l'être incarné ne serait pas possible ici-bas sur la terre. Il faudrait attendre, ou, tout au plus, se préparer à chercher la libération en d'autres mondes et dans un autre genre d'incarnation, physique ou spirituelle, moins obstinément scellée dans la coquille de l'expérience matérielle.

Pour le yoga ordinaire de la connaissance, il n'est nécessaire de reconnaître que deux plans de conscience : le plan spirituel et le plan mental matérialisé ; située entre les deux, la raison pure regarde l'un et l'autre, passe au travers des illusions du monde phénoménal, s'élève au-delà du plan mental matérialisé et voit la réalité du plan spirituel, puis, s'identifiant à cette position de connaissance, la volonté du Pourousha individuel rejette le plan inférieur et se retire dans le plan suprême, demeure là, perd le mental et le corps, se dépouille de la vie qui l'habite et, délivrée de l'existence individuelle, se fond en le Pourousha suprême. Il sait que ce n'est pas toute la vérité de notre existence, qui est infiniment plus complexe ; il sait qu'il existe de nombreux plans, mais il les néglige ou leur accorde peu d'attention parce qu'ils ne sont pas essentiels à sa libération. En fait, ce sont plutôt des encombrements, parce que vivre sur ces plans apporte de nouvelles expériences psychiques attrayantes, des satisfactions psychiques, des pouvoirs psychiques, un nouveau monde de connaissance phénoménale, mais leur poursuite engendre autant de pierres d'achoppement sur le chemin de son seul objet — l'immersion en le Brahman — et conduit à

d’innombrables pièges successifs sur les bas-côtés de la route qui mène à Dieu. Mais, puisque nous acceptons l’existence du monde et que, pour nous, l’existence du monde entier *est* le Brahman et pleine de la présence de Dieu, ces difficultés ne peuvent pas être terrifiantes pour nous ; quels que soient les dangers de distraction, nous devons y faire face et vaincre. Si le monde et notre existence individuelle sont tellement complexes, nous devons connaître et embrasser leur complexité afin de parfaire notre connaissance de nous-mêmes et des rapports du Pourousha et de sa Prakriti. S’il existe de nombreux plans, nous devons les posséder tous pour le Divin, de même que nous voulons posséder spirituellement et transformer notre position ordinaire, mentale, vitale et corporelle.

Dans tous les pays, la connaissance ancienne était imprégnée de cette quête des vérités cachées de notre être et elle a donné naissance à cet immense champ de recherches et de pratiques qu’en Europe on appelle occultisme. En Orient, nous n’avons pas de termes correspondants, parce que ces choses ne nous semblent pas aussi lointaines ni mystérieuses ou anormales que pour la mentalité occidentale ; elles sont plus proches de nous ; le voile entre notre vie matérielle normale et cette vie plus large est beaucoup plus mince. En Inde [Par exemple, le Tantrisme en Inde (*Note de l'auteur*).], en Égypte, en Chaldée, en Chine, en Grèce, dans les pays celtiques, elles faisaient partie des disciplines ou des systèmes yoguiques divers qui eurent en un temps une forte influence partout ; pour le mental moderne, elles font figure de superstition et de mysticisme purs et simples, bien que les faits et les expériences sur lesquels elles se fondent soient aussi réels dans leur domaine particulier et tout autant gouvernés par des lois intelligibles propres que les faits et les expériences du monde matériel. Nous n’entendons pas plonger ici dans cet immense et difficile domaine qu’est la connaissance psychique [Nous espérons y revenir plus tard ; pour le moment, ce sont les vérités spirituelles et philosophiques qui nous intéressent au premier chef dans l'*Arya ;* c’est seulement quand celles-ci seront bien saisies que l’étude des problèmes psychiques deviendra claire et sans danger.], mais il devient nécessaire, maintenant, d’aborder certains faits et principes généraux qui forment sa charpente, faute de quoi notre yoga de la connaissance ne serait pas complet. En premier lieu, nous constatons que les faits en question sont toujours les mêmes dans les divers systèmes, mais que leur exposé théorique et pratique varie considérablement, comme il est naturel et inévitable lorsqu’on touche à un sujet aussi vaste et aussi difficile. Ici, certaines choses sont omises ; là, elles ont une importance capitale ; ici, elles sont atténuées, là grossies ; certains champs d’expérience considérés par tel système comme une simple province annexe, en d’autres sont traités comme des royaumes distincts. Je m’en tiendrai au système védique et védântique tel que les Oupanishad en ont tracé les grandes lignes, d’abord parce qu’il me semble être le plus simple et le plus philosophique, ensuite et surtout parce que, dès

le début, il a été envisagé du point de vue de l'utilité de ces divers plans pour la libération, objet suprême de notre recherche. Ce système prend pour base les trois principes de notre être ordinaire — le mental, la vie et la matière —, puis le triple principe spirituel de Satchidânanda, et finalement le principe de liaison : *vijnâna* — le Supramental, intelligence libre ou intelligence spirituelle —, et, de la sorte, répartit les grandes positions de notre être en une tiare de sept plans (que l'on considère parfois de cinq seulement, parce que seuls les cinq plans inférieurs nous sont pleinement accessibles) par lesquels l'être en développement peut s'élever à sa perfection.

Mais d'abord, il nous faut comprendre ce que nous entendons par plan de conscience ou plan d'existence. Nous entendons par là une position ou un monde, généralement fixe, de relations entre Pourousha et Prakriti, l'Âme et la Nature. Ce que nous appelons "monde", en effet, n'est et ne peut être rien autre que l'expression d'une relation générale que l'Existence universelle a créée ou établie entre elle-même et son devenir, ou, pour mieux dire, entre le fait éternel ou la potentialité éternelle de son existence et ses pouvoirs de devenir. Dans ses relations avec le devenir et son expérience du devenir, cette Existence est ce que nous appelons l'Âme ou Pourousha — l'âme individuelle dans l'individu, l'âme universelle dans le cosmos ; le principe du devenir et ses pouvoirs sont ce que nous appelons la Nature ou Prakriti. Mais puisque, toujours, l'Etre, la Force consciente et la Félicité d'être sont les trois termes constitutifs de l'Existence, la nature d'un monde donné sera, en fait, déterminée par la manière dont Prakriti sera amenée à traiter ces trois termes primordiaux et par les formes qu'il lui sera permis de leur donner. Car, nécessairement, l'Existence est et sera toujours le matériau de son propre devenir ; c'est elle qui se modèle en la substance dont la Force doit se servir. La Force, à son tour, est nécessairement le pouvoir qui façonne cette substance et l'utilise à ses fins — c'est ce que nous appelons généralement la Nature. Enfin, le but, le dessein dans lequel les mondes sont créés, est nécessairement façonné par la Conscience inhérente à toute existence, à toute force et à leurs œuvres ; et ce dessein est nécessairement la possession de soi et de la félicité de l'existence dans le monde. C'est à cela, finalement, que se réduisent toutes les circonstances et tous les buts de l'existence de n'importe quel monde ; c'est l'Existence qui déroule les termes de son être, le Pouvoir de son être, la Félicité consciente de son être — si ceux-ci sont involués, elle les fait évoluer ; s'ils sont voilés, elle les révèle.

L'âme vit ici-bas dans un univers matériel ; de cela seul elle est immédiatement consciente ; réaliser ses potentialités dans cet univers, tel est le problème qui l'occupe. Mais qui dit matière, dit involution de la félicité consciente de l'existence dans une force oublieuse d'elle-même et dans une forme de substance qui se fragmente elle-même et se désagrège à l'infiniment

petit. Par conséquent, le principe d'un monde matériel et tout son effort doivent nécessairement tendre à l'évolution de ce qui est involué et au développement de ce qui n'est pas développé. Tout ici-bas, depuis lé commencement, est enfermé dans le sommeil inconscient de la force matérielle et dans ses opérations violentes ; par conséquent, tout devenir matériel doit tendre nécessairement à l'éveil de la conscience dans l'inconscient ; tout couronnement d'un devenir matériel consiste nécessairement à tirer le voile de la matière et à révéler lumineusement à sa propre âme emprisonnée dans le devenir l'Être entièrement conscient. Et puisque l'homme est une âme emprisonnée, cette libération lumineuse et cette entrée en la connaissance de soi seront nécessairement son but le plus haut et la condition de sa perfection.

Mais les limitations d'un univers matériel semblent hostiles au bon accomplissement de ce dessein qui, pourtant, est si inévitablement le but le plus haut de l'être mental né dans un corps physique. Et d'abord, fondamentalement, l'Existence s'est formée ici-bas en tant que matière ; elle s'est objectivée, elle s'est rendue concrète et sensible à l'expérience de sa propre force consciente sous forme de substance matérielle qui se fragmente elle-même ; puis, en s'agrégeant, cette matière a construit pour l'homme un corps physique séparé, coupé des autres, et soumis à l'habitude de processus fixes, ou, comme nous disons, aux "lois" de la Nature matérielle inconsciente. La force de l'être humain, également, est le produit de la Nature ou de la Force dans la matière qui s'est lentement dégagée de l'inconscience, éveillée à la vie et qui toujours reste limitée par la forme, toujours dépendante du corps, toujours séparée par lui du reste de la Vie et des autres êtres vivants, toujours entravée dans son développement, sa durée et son perfectionnement par les lois de l'Inconscience et les limitations de la vie corporelle. De même, sa conscience émerge sous forme de mentalité dans un corps et dans une vie strictement individualisée ; elle est donc limitée dans son fonctionnement et dans ses capacités, elle dépend d'organes corporels sans grande compétence et d'une force vitale très restreinte ; elle est séparée du reste du mental cosmique, coupée des pensées des autres êtres mentaux dont les fonctionnements intérieurs sont un livre scellé pour le mental physique de l'homme, à l'exception de ce qu'il peut en déchiffrer par analogie avec sa propre mentalité et par quelques rares signes et expressions du corps. Sa conscience retombe constamment dans l'inconscience, en laquelle une partie considérable d'elle-même reste toujours involuée ; sa vie retombe vers la mort ; son être physique, vers la désagrégation. Quant à sa félicité d'être, elle dépend des relations de cette conscience imparfaite et de son milieu, lesquelles se fondent sur des sensations physiques et un mental sensoriel, bref, sur un mental limité qui s'efforce de saisir un monde extérieur

et étranger par le truchement d'un corps limité, d'une force vitale limitée et d'organes limités. Son pouvoir de possession est donc limité, sa force de félicité limitée, et chaque contact avec le monde qui dépasse sa force ou que sa force ne peut supporter ni saisir, qu'elle ne peut pas assimiler ni posséder, se change nécessairement en quelque chose d'autre que la félicité — en douleur, en malaise, en chagrin. Ou bien, elle doit répondre aux contacts du monde par une fin de non-recevoir et une insensibilité, ou, s'ils entrent, s'en débarrasser par indifférence. Enfin, la félicité d'être que l'homme peut posséder n'est pas naturellement ni éternellement possédée comme l'est la félicité de soi de Satchidânanda ; elle s'acquiert à force d'expériences et de conquêtes dans le temps, et, par conséquent, ne peut être gardée ni se prolonger que par la répétition des expériences — elle est essentiellement précaire et fugitive.

De tout cela, il résulte que les relations naturelles du Pourousha et de la Prakriti dans l'univers matériel se traduisent par une absorption complète de l'être conscient dans la force de ses œuvres et, donc, pour le Pourousha, par un oubli de soi complet et une complète ignorance de soi, par une domination complète de Prakriti et par la soumission de l'âme à la Nature. L'âme ne se connaît pas elle-même : elle connaît seulement (et encore) le fonctionnement de Prakriti. L'émergence de l'âme individuelle consciente d'elle-même dans l'Homme ne suffit pas non plus à abroger ces relations primitives d'ignorance et de sujétion. Car cette âme vit sur un plan d'existence matériel, c'est-à-dire dans une position de Prakriti où la Matière est encore l'élément déterminant des relations de l'âme avec la Nature, et, étant limitée par la Matière, sa conscience ne peut pas être entièrement en possession d'elle-même. Même l'âme universelle, si elle était limitée par la formule matérielle, ne pourrait pas être entièrement en possession d'elle-même ; à plus forte raison l'âme individuelle pour qui le reste de l'existence, du fait des limitations et des séparations corporelles, vitales et mentales, devient quelque chose d'extérieur, mais dont elle dépend cependant pour sa vie, sa félicité et sa connaissance. Ces limitations du pouvoir, de la connaissance, de la vie et de la félicité d'être sont toute la cause du manque de satisfaction de l'homme en lui-même et dans l'univers. Et si l'univers matériel était seul à exister, si le plan matériel était le seul plan de son être, l'homme, le Pourousha individuel, ne pourrait jamais parvenir à la perfection ni à la plénitude, ni même à aucune autre sorte de vie que celle des animaux. Il doit nécessairement y avoir des mondes en lesquels il est libéré des relations incomplètes et insatisfaisantes du Pourousha et de la Prakriti, ou des plans de son être auxquels il peut s'élever et transcender ces relations, ou, du moins, des mondes, des plans et des êtres supérieurs dont il peut recevoir une aide dans le développement de son être, obtenir une connaissance, des

pouvoirs et des joies qui, autrement, lui seraient inaccessibles. Toutes ces choses existent, la connaissance ancienne l'affirme — d'autres mondes, des plans supérieurs, des possibilités de communication, d'ascension et de développement par le contact et sous l'influence de tout ce qui peut se trouver au-dessus de l'homme dans l'échelle présente de son être réalisé.

De même que les relations du Pourousha et de la Prakriti jouissent d'une position où la Matière est l'élément déterminant — un monde d'existence matériel —, de même il existe une autre position, juste au-dessus, où la Matière n'est plus l'élément suprême : c'est la Force de Vie qui prend la place déterminante. Dans ce monde, les formes ne déterminent pas les conditions de la vie, c'est la vie qui détermine la forme ; par suite, les formes y sont beaucoup plus libres, plus fluides, plus innombrablement variables et, pour nos conceptions, plus étrangement variables que dans le monde matériel. Cette Force de Vie n'est pas une force matérielle inconsciente, ce n'est même pas, sauf en ses mouvements inférieurs, une énergie subconsciente comme l'est celle des éléments ; c'est une force d'être consciente qui cherche à produire des formes, mais, surtout, et essentiellement, à jouir, à posséder, à satisfaire sa propre impulsion dynamique. Le désir et la satisfaction des impulsions sont donc la loi première de cette nouvelle position des relations de l'âme et de sa nature, ou monde d'existence vitale pure, et là, le Pouvoir de Vie agit avec une liberté et une capacité infiniment plus grandes que dans notre existence physique ; on peut dire que c'est le monde du désir, car telle est sa caractéristique principale. De plus, ce monde n'est pas figé dans une formule à peine variable comme semble l'être la vie physique ; sa position est capable de nombreuses variations et comprend de nombreux sous-plans, depuis ceux qui bordent l'existence matérielle et s'y fondent, pour ainsi dire, jusqu'à ceux qui, au sommet du Pouvoir de Vie, touchent les plans d'existences mentale et psychique pures, et s'y fondent. Car, dans la Nature, dans cette échelle infinie de l'être, il n'est point de gouffres, pas de failles abruptes par-dessus lesquelles nous devions sauter ; les choses se fondent l'une en l'autre, c'est une subtile continuité ; et dans tout cela, par son pouvoir d'expérience distinctive, la Nature crée un ordre, des régions définies, des degrés spécifiques par lesquels l'âme connaît et possède diversement ses possibilités d'existence au monde. En outre, puisque la jouissance sous une forme ou une autre est l'objet essentiel du désir, c'est à cela que doit tendre le monde du désir ; mais tant que l'âme n'est pas libre — et elle ne peut l'être tant qu'elle est soumise au désir —, son expérience doit nécessairement avoir un côté négatif autant qu'un côté positif : ce monde du désir contient non seulement d'immenses possibilités de jouissances intenses ou continues, presque inconcevables pour le mental physique limité, mais des possibilités

de souffrances également énormes.

C'est donc là que se situent les cieux inférieurs et tous les enfers dont le mental humain s'est leurré et terrifié par ses traditions et imaginations depuis les temps les plus reculés. En fait, toutes les imaginations humaines correspondent à quelque réalité, quelque possibilité réelle, encore que leurs représentations puissent être tout à fait inexactes ou s'exprimer par des images trop physiques et, par conséquent, inaptes à transcrire la vérité des réalités supraphysiques.

La Nature étant une unité complexe et non une collection de phénomènes sans lien, il ne peut pas y avoir de gouffre infranchissable entre l'existence matérielle et ce monde vital ou monde du désir. Au contraire, on peut dire qu'ils existent l'un en l'autre, d'une certaine façon, et qu'ils sont pour le moins interdépendants jusqu'à un certain point. En fait, le monde matériel est réellement une sorte de projection du monde vital, quelque chose qu'il a poussé dehors et séparé de lui afin de donner corps à quelques-uns de ses désirs et de les satisfaire en des conditions qui ne soient pas les siennes, bien qu'elles soient le résultat logique de ses propres appétits les plus matériels. On peut dire que la vie sur la terre est le résultat d'une pression de ce monde vital sur l'existence matérielle, inconsciente, de l'univers physique. Notre propre être vital manifesté, de même, est seulement le résultat de surface d'un être vital plus vaste et plus profond qui a son siège sur le plan vital proprement dit et par lequel nous sommes reliés au monde vital. En outre, le monde vital agit constamment sur nous ; derrière toute chose dans l'existence matérielle, se trouvent les pouvoirs correspondants du monde vital ; même les éléments les plus bruts ont derrière eux des pouvoirs vitaux élémentaux, des êtres élémentaux qui leur servent de support. Les influences du monde vital se déversent sans arrêt dans l'existence matérielle et y produisent des pouvoirs et des résultats qui vont se réfléchir à leur tour sur le monde vital et le modifier. C'est par là que la partie vitale de notre être, ou partie de désir, est constamment touchée et influencée ; là aussi se trouvent des puissances bénéfiques et maléfiques, des pouvoirs de bon et de mauvais désir qui s'occupent de nous sans même que nous les connaissions ni ne nous occupions d'eux. Et ce ne sont pas simplement des tendances ni des forces inconscientes, ni même subconscientes (sauf aux frontières de la Matière) : ce sont des pouvoirs conscients, des êtres conscients, des influences vivantes. À mesure que nous nous éveillons aux plans supérieurs de notre existence, nous découvrons que ce sont des amis ou des ennemis, des pouvoirs qui cherchent à nous posséder ou que nous pouvons maîtriser, dominer, dépasser et laisser derrière nous. C'est cette possibilité de relation entre l'être humain et les pouvoirs du monde vital qui a tant occupé l'occultisme européen, surtout au Moyen Âge, ainsi que certaines formes orientales de magie et de

spiritualisme. Les “superstitions” du passé (et certes, il y avait beaucoup de superstitions, c’est-à-dire beaucoup de croyances ignorantes et déformées, beaucoup d’explications fausses et de manipulations obscures ou maladroites des lois de l’au-delà) recélaient cependant des vérités que la Science future, délivrée de son exclusive préoccupation du monde matériel, redécouvrira peut-être. Car le supra-matériel a tout autant de réalité que l’existence des êtres mentaux dans l’univers matériel.

Mais pourquoi donc ne sommes-nous pas normalement conscients de tous ces mondes derrière nous qui constamment nous pressent? — Pour la même raison que nous ne percevons pas la vie intérieure de notre voisin, bien qu’elle existe autant que la nôtre et qu’elle exerce constamment une influence occulte sur nous (nos pensées et nos sentiments, pour une grande part, viennent en nous du dehors, de nos semblables, des individus et du mental collectif de l’humanité) et pour la même raison que nous ne sommes pas conscients de la plus grande partie de notre être, qui reste subconsciente ou subliminale pour notre mental de veille, bien qu’elle influence sans cesse notre existence de surface et la détermine d’une manière occulte. Aussi, parce que, normalement, nous ne nous servons que de nos sens corporels ; nous vivons presque entièrement dans le corps, dans le vital physique et le mental physique, et ce n’est pas directement par eux que le monde vital entre en relation avec nous, mais indirectement. Le contact s’établit par d’autres couches ou “enveloppes” de notre être, comme il est dit dans les Oupanishad, ou d’autres “corps” selon une terminologie ultérieure : l’enveloppe mentale, ou corps subtil, où vit notre être mental véritable, et l’enveloppe vitale, ou corps vital, la plus étroitement liée à l’enveloppe physique ou “enveloppe de nourriture” et qui forme avec elle le “corps grossier” de notre existence complexe. Tous ces corps possèdent des pouvoirs, des sens, des capacités qui constamment et secrètement agissent sur nous, qui sont reliés à nos organes physiques et s’infiltrent par les plexus de notre vie physique et par notre mental physique. Par le développement de soi, on peut prendre conscience de leur existence, situer notre vie en eux, entrer par eux en relation consciente avec le monde vital et avec les autres mondes, et même se servir d’eux pour obtenir une expérience plus subtile et une connaissance plus intime des vérités, des faits et des événements du monde matériel lui-même. Par le développement de soi, on peut, plus ou moins pleinement, vivre sur d’autres plans d’existence que le plan matériel qui, pour nous, maintenant, est notre unique ressource.

Ce que nous venons de dire du monde vital s’applique aussi, avec les différences voulues, à des plans d’existence cosmique encore plus élevés. Car, au-delà, il existe un plan mental, un monde d’existence mentale où ce n’est plus la vie ni la matière qui sont l’élément déterminant, mais le mental.

Là, le mental n'est pas déterminé par les conditions matérielles ni par la force vitale ; c'est lui qui les détermine et les utilise pour sa propre satisfaction. Là, le mental, c'est-à-dire l'être psychique et intellectuel, est libre en un sens, ou du moins libre de se satisfaire et de s'accomplir d'une façon à peine concevable pour notre mentalité enchaînée au corps et à la vie ; car là, le Pourousha est l'être mental pur et ses relations avec la Prakriti sont déterminées par cette mentalité plus pure ; c'est une Nature mentale plutôt qu'une Nature vitale et physique. Le monde vital, et indirectement le monde matériel, sont l'un et l'autre une projection de ce plan mental, le produit de certaines tendances de l'Être mental qui ont cherché un terrain d'application, des conditions, des combinaisons harmoniques à leur convenance ; on peut dire que les phénomènes mentaux de ce monde-ci sont le résultat d'une pression de ce plan-là, d'abord sur le monde vital, puis sur la vie dans l'existence matérielle. En s'altérant dans le monde vital, ce monde mental crée en nous le mental de désir ; quand il agit purement et directement, il éveille en nous les pouvoirs plus purs de notre existence psychique et intellectuelle. Quant à notre mentalité de surface, elle est simplement le résultat indirect d'une mentalité subliminale plus vaste dont le vrai siège est sur le plan mental. Ce monde d'existence mentale, également, agit sans cesse sur nous et sur notre monde ; il abrite ses puissances et ses êtres, il est relié à nous par notre corps mental. C'est là que nous trouvons les cieux du psychique et du mental auxquels le Pourousha peut s'élever quand il se dépouille de son corps physique, et c'est là qu'il séjourne jusqu'à ce que l'appel de l'existence terrestre le tire de nouveau en bas. Là aussi, il existe de nombreux plans ; les plus bas convergent vers les plans d'en dessous et s'y fondent ; les plus hauts, au sommet du pouvoir mental, se fondent avec les mondes d'une existence plus spirituelle.

Ces mondes supérieurs sont donc des mondes supramentaux ; ils relèvent du principe Supramental — intelligence libre, spirituelle et divine [Appelée *vijnâna* ou *bouddhi*, mais ce dernier terme est susceptible de malentendu, car il s'applique également à l'intelligence mentale, simple dérivé inférieur de la gnose divine.], ou gnose — et du triple principe spirituel de Satchidânanda. Ce sont d'eux que dérivent les mondes inférieurs par une sorte de chute du Pourousha dans certaines conditions spécifiques où le jeu de l'âme et de sa nature est étroitement restreint. Mais ces mondes, non plus, ne sont pas séparés de nous par un gouffre infranchissable ; ils nous touchent à travers l'enveloppe dite "de connaissance" et celle "de béatitude" (encore appelée corps causal ou spirituel) et, moins directement, à travers le corps mental ; de même, leurs pouvoirs secrets ne sont pas sans intervenir dans le fonctionnement de l'existence vitale et matérielle. Notre être spirituel conscient et notre mental intuitif s'éveillent en nous par une pression de ces mondes supérieurs sur l'être mental dans la vie et dans le corps. Mais, nous l'avons dit, ce corps

causal est peu développé chez la majorité des hommes, et y vivre ou s'élever aux plans supramentaux tels qu'ils existent en eux-mêmes en dehors de leurs sous-plans correspondants dans l'être mental, ou, davantage encore, y demeurer consciemment, est tout ce qu'il y a de plus difficile pour l'être humain. On peut y parvenir dans l'extase du samâdhi ; sinon il faut une évolution nouvelle des capacités du Pourousha individuel, et bien peu d'êtres consentent ne serait-ce qu'à concevoir cette possibilité. Pourtant, c'est la condition de la parfaite conscience de soi et c'est elle seule qui peut donner au Pourousha la pleine maîtrise consciente de Prakriti, car, sur ces plans supramentaux, ce n'est même plus le mental qui détermine, mais l'Esprit qui se sert librement des principes de différenciation inférieurs comme de termes mineurs de son existence, qui sont dès lors gouvernés par les termes supérieurs et, par eux, trouvent la perfection de leurs propres capacités. Cette évolution nouvelle, et elle seule, permettrait l'évolution parfaite de ce qui est involué et le parfait développement de ce qui n'est pas développé ; c'est pour cela que le Pourousha, comme un défi à lui-même, a cherché dans l'univers matériel les conditions de la plus haute difficulté.

Chapitre 20

Le Triple Pourousha Inférieur

Tel est le principe qui constitue les divers mondes de l'existence cosmique et les divers plans de notre être : c'est une sorte d'échelle qui plonge au cœur de la Matière, et probablement au-dessous, puis s'élève jusqu'aux sommets de l'Esprit, probablement même jusqu'au point où l'existence s'échappe de l'être cosmique en les sphères d'un Absolu supracosmique — c'est du moins ce qu'affirme la cosmologie bouddhique. Mais pour notre conscience ordinaire matérialisée, rien de tout cela n'existe, parce que tout cela nous est caché par les préoccupations de notre existence dans un petit coin de l'univers matériel et par les médiocres expériences de la petite heure de temps que dure notre vie dans un unique corps sur cette terre. Pour cette conscience ordinaire, le monde est une masse de choses et de forces matérielles projetées dans une semblance de forme et harmonisées en un système de mouvements réguliers suivant un certain nombre de lois fixes et imprescriptibles auxquelles il nous faut obéir et par lesquelles nous sommes gouvernés et circonscrits, et que nous devons essayer de connaître le mieux possible afin de profiter au mieux de cette brève et unique existence qui commence avec la naissance, finit avec la mort et ne se répète jamais deux fois. Notre être même est une sorte d'accident, ou du moins une toute petite circonstance mineure dans la vie universelle de la Matière ou dans l'éternelle continuité des œuvres de la Force matérielle. Il s'est trouvé qu'une âme ou un mental, on ne sait pourquoi, se sont mis à exister dans un corps, et qu'ils trébuchent parmi des forces et des choses qu'ils ne comprennent pas très bien, préoccupés qu'ils sont d'abord par la difficulté de survivre dans un monde dangereux et généralement hostile, puis par leur effort pour comprendre les lois de ce monde et s'en servir afin de rendre la vie aussi tolérable ou aussi heureuse que possible, pour le temps qu'elle dure. Vraiment, si nous n'étions rien de plus que ce mouvement mineur du mental individualisé dans la Matière, l'existence n'aurait rien d'autre à nous offrir ; ce serait, au mieux, et pour la meilleure part, la lutte d'un intellect et d'une volonté éphémères contre la Matière éternelle et contre les difficultés de la Vie, avec le supplément adoucissant des jeux de l'imagination et les consolantes fictions que nous dispensent l'art, la religion et toutes les merveilles dont rêvent le mental tourmenté et la fantaisie fiévreuse des hommes.

Mais parce qu'il est une âme, et pas seulement un corps vivant, l'homme ne peut pas rester longtemps satisfait de cette première vue de l'existence —

la seule que justifient les faits extérieurs et objectifs de la vie —, ni croire que ce soit là la vraie vérité ni la connaissance totale ; son être subjectif est plein de suggestions et de soupçons de réalités au-delà ; il est ouvert au sens de l'infini et de l'immortalité, il est aisément convaincu qu'il existe d'autres mondes, des possibilités d'être plus hautes, des champs d'expérience plus larges pour l'âme. La science nous présente la vérité objective de l'existence et une connaissance superficielle de notre être physique et vital, mais nous sentons bien qu'il existe des vérités au-delà, qui peuvent s'ouvrir de plus en plus à nous par une culture de notre être subjectif et un élargissement de ses pouvoirs. Une fois que la connaissance de ce monde-ci nous est acquise, nous sommes irrésistiblement poussés à chercher la connaissance d'autres états d'existence par-delà ; c'est pourquoi un âge fortement matérialiste et sceptique est toujours suivi d'un âge d'occultisme et de croyances mystiques, de religions nouvelles, de recherches plus profondes de l'Infini et du Divin. La connaissance de notre mentalité de surface et des lois de notre vie corporelle ne suffit pas ; elle nous entraîne nécessairement vers les profondeurs mystérieuses et cachées de l'existence subjective au-dessous et derrière, dont notre conscience de surface est simplement une frange, une cour extérieure. Nous finissons bien par voir que seule la coquille matérielle de l'existence cosmique est présente à nos sens physiques, et que les évidences de notre mentalité de surface sont simplement la lisière de continents immenses qui s'étendent par-derrière, inexplorés. Pour en faire l'exploration, il faut une autre connaissance que celle de la science physique ou celle d'une psychologie des surfaces.

La religion est une première tentative de l'homme pour se dépasser lui-même et dépasser les faits matériels évidents de son existence. Sa première tâche essentielle est de lui confirmer ou de lui rendre réel son sentiment subjectif d'un Infini dont dépend son être matériel et mental, et de mettre l'aspiration de son âme en cette présence, de la faire vivre dans ce contact. Sa fonction aussi est de l'assurer d'une possibilité dont il a toujours rêvé, mais dont la vie ordinaire ne lui donne nulle certitude : la possibilité de se transcender lui-même, de sortir de la vie corporelle et de l'état mortel pour entrer en la joie de la vie immortelle et de l'existence spirituelle. Elle le confirme aussi dans le sentiment qu'il existe des mondes ou des plans d'existence autres que celui qui maintenant est son lot, et où l'état naturel n'est plus la sujétion au mal, à la souffrance, à la mort, — où la béatitude de l'immortalité est l'éternel état. Incidemment, elle lui fournit une règle de conduite en cette vie mortelle et le prépare à l'immortalité. L'homme est une âme, non un corps, et sa vie terrestre est l'instrument qui détermine les conditions futures de son être spirituel. Tel est le fonds commun de toutes les religions ; plus loin, elles ne nous donnent aucune assurance certaine. Leurs

voix varient ; les unes prétendent qu'une vie terrestre unique est tout ce que nous avons pour déterminer notre existence future — elles nient l'immortalité de l'âme dans le passé et affirment seulement son immortalité future ; elles vont même jusqu'à la menacer (incroyable dogme) d'un avenir de souffrances éternelles pour ceux qui ont manqué le droit chemin ; d'autres, plus larges et plus rationnelles, affirment des existences successives au cours desquelles l'âme grandit en la connaissance de l'Infini, avec la confiance entière que nous parviendrons tous à l'ultime perfection. Certaines nous présentent l'Infini comme un Être différent de nous avec qui nous pouvons avoir des relations personnelles ; d'autres comme une existence impersonnelle en laquelle doit se dissoudre notre être séparé ; les unes nous assignent donc pour but des mondes au-delà où nous demeurerons en la présence du Divin, les autres, une cessation de l'existence cosmique par immersion en l'Infini. La plupart nous invitent à endurer ou à abandonner la vie terrestre comme une épreuve et une affliction temporaire, ou comme une vanité, et à mettre tout notre espoir en l'au-delà ; quelques-unes, rares, font une vague allusion à un triomphe futur de l'Esprit — le Divin dans un corps sur cette terre et dans la vie collective de l'homme — et justifient ainsi non seulement l'aspiration et l'espoir particuliers de l'individu, mais l'aspiration commune de l'espèce entière et son espoir intime. En fait, la religion n'a pas la connaissance — elle est foi et aspiration ; certes, elle s'appuie sur une connaissance intuitive, imprécise, des grandes vérités spirituelles et sur l'expérience subjective des âmes qui se sont élevées au-dessus de la vie ordinaire, mais, en soi, elle nous donne simplement un espoir et une foi qui voudraient bien nous persuader d'aspirer à la possession intime des régions cachées et des réalités plus vastes de l'Esprit. Que nous changions toujours en dogmes rigides et immuables les quelques vérités claires et les symboles ou les disciplines particulières de nos religions est bien le signe que, pour le moment, nous sommes encore des enfants dans la connaissance spirituelle et très loin de la science de l'Infini.

Pourtant, derrière toutes les grandes religions, c'est-à-dire derrière le côté exotérique de leur foi et de leur espoir, de leurs symboles, derrière les vérités éparses et les limitations des dogmes, il existe un côté ésotérique de discipline intérieure et d'illumination spirituelle qui donne la possibilité de connaître les vérités cachées, de les réaliser, les posséder. Derrière chaque religion exotérique, il existe un yoga ésotérique, une connaissance intuitive dont la foi est un premier pas, il existe des réalités inexprimables dont les symboles sont une expression imagée, il existe un sens plus profond que celui des vérités religieuses éparses et de ses mystères des plans supérieurs de l'existence, dont même les dogmes et les superstitions sont un premier indice et une grossière suggestion. Ce que la science a fait pour notre connaissance

du monde matériel en substituant aux apparences immédiates et aux empirismes les vérités cachées et les pouvoirs encore occultes des grandes forces naturelles et en remplaçant les croyances ou les opinions mentales par des expériences vérifiées et une compréhension plus profonde, le yoga le fait pour les plans, les mondes d'en haut et pour les possibilités supérieures de notre être auxquelles aspirent les religions. Par conséquent, cette masse d'expériences graduées qui attendent derrière les portes closes de la conscience — et dont l'homme peut trouver la clef, s'il le veut — relève d'un yoga large de la connaissance qui n'a nul besoin de se borner à la recherche du seul Absolu ni à la seule connaissance du Divin en soi ou du Divin en ses relations isolées avec l'âme humaine individuelle. Il est vrai que la conscience de l'Absolu est le plus haut sommet du yoga de la connaissance, et la possession du Divin, son objectif premier, le plus grand, le plus ardent, et qu'à le négliger pour une connaissance inférieure, nous entachons d'infériorité ou même de frivolité notre yoga et nous manquons son but caractéristique ou nous dévions ; mais une fois que nous connaissons le Divin en soi, rien n'empêche que notre yoga de la connaissance n'embrasse aussi la connaissance du Divin en ses relations avec nous-mêmes et avec le monde sur les différents plans de notre existence. Si nous poursuivons fermement notre élévation au Moi pur comme le sommet de notre ascension subjective, nous pouvons, de cette hauteur, posséder nos moi inférieurs, y compris le physique et les opérations de la Nature qui en dépendent.

Nous pouvons chercher de deux côtés séparément cette connaissance : du côté Pourousha ou du côté Prakriti ; et nous pouvons combiner les deux pour arriver à une possession parfaite des relations variées du Pourousha et de la Prakriti en la lumière divine. Selon l'Oupanishad, l'homme et le monde, microcosme et macrocosme, possèdent une âme quintuple. D'abord, l'âme physique ou le moi physique, l'être physique : Pourousha, Âtman ; c'est celle dont nous sommes tous conscients au début et c'est un moi qui semble n'avoir presque pas d'existence en dehors du corps et aucune action vitale ni même mentale indépendante de lui. Cette âme physique est partout présente dans la Nature matérielle ; elle imprègne le corps, anime obscurément ses mouvements et constitue la base de toutes ses expériences ; elle informe toutes choses, même celles qui ne sont pas mentalement conscientes. Mais dans l'homme, cet être physique s'est vitalisé et mentalisé ; il participe plus ou moins de la loi de la nature vitale et mentale, des capacités de l'être vital et mental. Toutefois, la possession qu'il en a est une possession dérivée, qui s'est pour ainsi dire superposée à sa nature originelle, et elle reste encore soumise à la loi de l'existence physique et aux modalités des instruments physiques. C'est cette domination des parties mentales et vitales de notre être par le corps et par la nature physique qui, à première vue, semble justifier la

théorie matérialiste d'après laquelle le mental et la vie sont un simple produit de la force physique, et toutes leurs opérations réductibles à des activités de cette force dans un corps animal. En fait, la sujétion totale du mental et de la vie au corps est le signe caractéristique d'une humanité non développée, comme c'est le cas, à un degré plus grand encore, chez l'animal infra-humain. Selon la théorie de la réincarnation, ceux qui n'arrivent pas à dépasser ce stade durant leur vie terrestre ne peuvent pas, après la mort, accéder au monde mental ni même au monde vital supérieur ; ils vont jusqu'aux confins d'une série de plans physiques d'où ils doivent revenir pour continuer leur développement dans une nouvelle existence terrestre. Car l'âme physique non développée est entièrement dominée par la nature matérielle, par les impressions matérielles, et elle doit en tirer un meilleur parti avant de pouvoir s'élever dans l'échelle de l'être.

Dans une humanité plus développée, il devient possible d'user mieux et plus librement de toutes les capacités et expériences que nous offrent les plans vital et mental de l'être ; il est davantage possible de s'appuyer sur ces plans cachés, de se laisser moins absorber par le physique, de gouverner et modifier la nature originelle de l'être physique par des forces et des puissances plus grandes : celles du vital, ou monde du désir, et celles encore plus grandes et plus subtiles du mental qui viennent des plans psychiques et intellectuels. Par ce développement, l'homme est en mesure de s'élever à des altitudes plus hautes durant l'existence intermédiaire qui sépare la mort de la renaissance et il peut se servir mieux, et plus rapidement, de la renaissance elle-même afin de parvenir à un développement mental et spirituel encore plus avancé. Mais même alors, dans l'être physique qui détermine encore la majeure partie de notre moi de veille, nous continuons d'agir sans conscience précise des mondes ni des plans qui constituent la source de notre action. En fait, c'est le plan vital et le plan mental de l'être physique que nous percevons, et non le plan vital ni le plan mental proprement dits, ni l'être vital et l'être mental plus grands et plus vastes que nous sommes derrière le voile de notre conscience ordinaire. Il faut un haut degré de développement pour prendre conscience de leur existence, et même alors, généralement, nous ne les percevons qu'à l'arrière-plan des activités de notre nature physique mentalisée ; nous ne vivons pas vraiment sur ces plans, car si nous y vivions, nous pourrions très vite obtenir un contrôle conscient du corps par le pouvoir vital et maîtriser l'un et l'autre, le vital et le corps, par le souverain mental — nous serions dès alors, en grande partie, capables de déterminer notre vie physique et mentale par notre volonté et par notre connaissance, et de devenir les maîtres de notre être en faisant agir directement le mental sur la vie et sur le corps. Avec le yoga, on peut, à des degrés variables, acquérir le pouvoir de transcender le moi physique et prendre possession des moi

supérieurs par un élargissement de la conscience et une maîtrise de soi accrue.

On peut y parvenir du côté du Pourousha, en se retirant du moi physique et de ses préoccupations de la nature physique : par une concentration de la pensée et de la volonté, on s'élève au moi vital, puis au moi mental. Par ce processus, nous pouvons devenir l'être vital et tirer le moi physique au niveau de cette nouvelle conscience, si bien que le corps, sa nature et ses activités sont perçus comme de simples circonstances secondaires de l'Âme de Vie que nous sommes désormais devenus, et sont mis au service des relations de cette Âme de Vie avec le monde matériel. Certains signes se manifestent alors : d'abord, une certaine distance vis-à-vis de l'être physique, puis le sentiment d'être au-dessus de lui ; une sensation très vive que le corps est un simple instrument ou une coquille aisément détachable ; une extraordinaire efficacité de nos désirs sur notre être physique et sur le milieu où nous vivons ; une grande sensation de pouvoir et d'aisance à manipuler et à diriger l'énergie vitale dont nous sommes désormais conscients avec intensité (car son action s'éprouve concrètement, elle devient subtilement physique pour le corps et prend une sorte de densité subtile que l'on sent comme une énergie au service du mental) ; une perception du plan vital en nous, au-dessus du plan physique, et une connaissance du monde du désir, un contact avec les êtres qui y vivent ; l'intervention de pouvoirs nouveaux (généralement appelés occultes, ou "siddhi") ; un sentiment de proximité et de sympathie avec l'Âme de Vie dans le monde et une connaissance ou une sensation des émotions, des désirs et des impulsions vitales chez autrui — tels sont quelques-uns des signes de la conscience nouvelle que l'on acquiert par le yoga.

Mais tout cela fait partie des degrés inférieurs de l'expérience spirituelle et, en fait, est à peine plus spirituel que l'existence physique. Il faut aller plus haut et, par le même procédé, nous soulever jusqu'au moi mental. Par ce processus, nous pouvons devenir le moi mental et tirer l'être physique et vital à cet autre niveau, si bien que la vie, le corps et leurs opérations nous apparaissent alors comme des circonstances mineures de notre être, utilisées par l'Âme mentale que nous sommes désormais, pour exécuter ses desseins inférieurs dans l'existence matérielle. Ici aussi, nous sentons tout d'abord une certaine distance vis-à-vis de la vie et du corps ; notre vraie vie semble se situer sur un plan tout différent de celui de l'homme matériel et être en contact avec une existence plus subtile, une lumière de connaissance plus grande que celle de la terre, une énergie beaucoup plus légère, et pourtant plus puissante — en effet, nous sommes en contact avec le plan mental et conscients des mondes mentaux, nous pouvons communiquer avec ses êtres et ses pouvoirs. De ce plan, nous voyons le monde du désir et l'existence

matérielle comme s'ils étaient au-dessous de nous, et nous pouvons les rejeter si nous le voulons ; en fait, nous les rejetons sans difficulté quand nous quittons ce corps pour nous reposer dans les cieux du mental ou du psychique. Mais nous pouvons aussi, au lieu de rester distants et détachés de la sorte, nous élever au-dessus de la vie et du corps, au-dessus des plans vitaux et matériels, et, de cette nouvelle hauteur d'être, agir sur eux avec maîtrise. Dès lors, le mécanisme normal de notre action obéit à un autre genre de dynamisme que celui de l'énergie physique ou vitale (à ce que nous pourrions appeler le pouvoir mental pur et la force d'âme — que l'être humain développé utilise aussi, certes, mais d'une façon indirecte et imparfaite, tandis que maintenant nous pouvons nous en servir librement et avec connaissance), et la force du désir ou le fonctionnement purement physique prennent une place secondaire et ne sont utilisés que comme des véhicules occasionnels de cette nouvelle énergie derrière. Aussi, nous sommes en contact avec le Mental cosmique, à l'unisson de lui, conscients de lui ; nous percevons les intentions, les courants, les forces de pensée, la lutte des pouvoirs subtils derrière chaque événement — toutes choses que l'homme ordinaire ignore, ou peut à la rigueur déduire obscurément des événements physiques, mais que nous pouvons désormais voir et sentir directement avant qu'apparaisse le moindre signe physique ni même la moindre intimation vitale de leur action. Nous obtenons également une connaissance et une perception de l'activité mentale des autres êtres, soit sur le plan physique, soit sur les plans au-dessus ; enfin, les capacités supérieures de l'être mental (pouvoirs occultes ou "siddhi", mais d'un ordre beaucoup plus rare et plus subtil que ceux du plan vital) s'éveillent naturellement dans notre conscience.

Cependant, toutes ces facultés font encore partie du triple monde inférieur de notre être, ou *traïlôkya* des anciens sages. Vivre en ces mondes, quel que soit l'élargissement de pouvoir et de conscience qu'ils apportent, c'est vivre encore dans les limites des dieux cosmiques et rester soumis — bien que d'une sujétion adoucie et beaucoup plus subtile, plus aisée — au règne de la Prakriti sur le Pourousha. Pour parvenir à la liberté et à la maîtrise réelles, il faut monter à un niveau plus haut encore, sur les nombreux plateaux de la montagne de notre être.

Chapitre 21

L’Échelle de la Transcendance de Soi

La transcendance de ce triple être inférieur et de ce triple monde inférieur qui limitent généralement notre conscience, ses pouvoirs et son action — transcendance que les voyants védiques décrivaient comme un dépassement ou comme une percée au-delà des deux “firmaments” du ciel et de la terre — ouvre une hiérarchie d’infinitudes auxquelles l’existence normale de l’homme est encore étrangère, même dans ses envolées les plus hautes et les plus vastes. Il est difficile pour l’homme de s’élever à cette altitude, fût-ce de toucher à l’échelon le plus bas de cette hiérarchie. Une séparation — aiguë en pratique, bien qu’irréelle en essence — divise l’être total de l’homme, le microcosme, comme elle divise l’être du monde, le macrocosme. L’homme et le monde sont partagés entre un hémisphère supérieur et un hémisphère inférieur, le *parârdha* et *aparârdha* de la sagesse ancienne. L’hémisphère supérieur est le règne parfait et éternel de l’Esprit ; là, il manifeste sans cesse et sans diminution ses infinitudes et déploie sans voile les gloires de son existence illimitée, de sa conscience, sa connaissance illimitées, de sa force, sa puissance illimitées, de sa béatitude illimitée. L’hémisphère inférieur appartient aussi à l’Esprit, mais ici Il est étroitement et épaissement voilé par son expression inférieure dans un mental limité, une vie bornée, un corps séparateur. Dans l’hémisphère inférieur, le Moi est enseveli sous le nom et la forme ; sa conscience est morcelée par une division entre l’intérieur et l’extérieur, entre l’individuel et l’universel ; sa vision et ses sens sont tournés au-dehors ; sa force, elle-même limitée par la division de sa conscience, travaille enchaînée ; sa connaissance, sa volonté, sa puissance, sa félicité, divisées par cette division, limitées par cette limitation, sont sujettes à l’expérience de leurs formes contraires et perverties, à l’ignorance, à la faiblesse et à la souffrance. Certes, nous pouvons devenir conscients du vrai Moi ou Esprit en nous si nous tournons au-dedans nos sens et notre vision ; nous pouvons aussi découvrir ce même Moi ou Esprit dans le monde extérieur et dans ses phénomènes si, là aussi, derrière le voile des noms et des formes, nous plongeons au-dedans jusqu’à Cela qui demeure en eux ou se tient derrière eux. Par ce regard intérieur, notre conscience normale peut, par une sorte de réflexion, percevoir l’être infini, la conscience et la félicité infinies du Moi, et participer à son infinitude passive ou statique au cœur des choses. Mais nous ne pouvons participer à la manifestation active ou dynamique de cette connaissance, de ce pouvoir et de cette joie, que dans une mesure très restreinte. Et même cette identité statique, par réflexion, n’est

d'ordinaire accessible qu'après de longs et difficiles efforts et au bout de nombreuses vies de développement progressif, car notre conscience normale est très solidement liée à la loi de l'hémisphère inférieur de notre être. Si, donc, nous voulons comprendre tant soit peu le moyen de transcender la loi d'en bas, il faut à nouveau formuler d'une façon pratique les relations entre les mondes qui constituent les deux hémisphères.

Tout est déterminé par l'Esprit, car, tout, de l'existence la plus subtile à la matière la plus grossière, est la manifestation de l'Esprit. Mais l'Esprit, le Moi ou Être, détermine le monde où il vit et les expériences de sa conscience, de sa force et de sa félicité en ce monde particulier, par une certaine position (parmi bien d'autres) qui règle les relations de Pourousha et de Prakriti — l'Âme et la Nature —, une position fondamentale en chacun de ses principes cosmiques. Quand sa position repose sur le principe de la Matière, il devient le moi physique d'un univers physique sous le règne d'une Nature physique ; dès lors l'Esprit est absorbé dans son expérience de la Matière ; il est dominé par l'ignorance et l'inertie du Pouvoir tâmasique propre à l'existence physique. Dans l'individu, il devient une âme matérialisée, *annamaya pourousha,* dont la vie et le mental ont été façonnés par l'ignorance et l'inertie du principe matériel, et restent soumis à leurs limitations fondamentales. Car la vie dans la Matière dépend du corps pour ses œuvres ; le mental dans la Matière dépend du corps et du vital, ou être nerveux, pour ses œuvres ; l'esprit lui-même, dans la Matière, est limité et divisé en ses pouvoirs et ses relations avec lui-même par les limitations et les divisions de ce mental gouverné par la Matière et poussé par la vie. Cette âme matérialisée vit enchaînée au corps physique et à l'étroite surface de sa conscience extérieure ; elle croit très normalement que les expériences de ses organes physiques, de ses sens, de sa vie et de son mental liés à la Matière, avec tout au plus quelques aperçus spirituels limités, constituent l'entière vérité de l'existence.

L'homme est esprit, mais un esprit qui vit en tant qu'être mental dans la Nature physique ; pour sa conscience propre, il est un être mental dans un corps physique. Mais au début, cet être mental est matérialisé et il prend cette âme matérialisée, *annamaya pourousha,* pour son moi réel. Il est obligé, ainsi qu'il est dit dans l'Oupanishad, d'accepter la Matière comme Brahman, parce que, dans sa vision d'ici-bas, tout est né de la Matière, tout vit par la Matière et tout y retourne à l'heure du départ. Sa plus haute conception naturelle de l'Esprit est une sorte d'infini, — de préférence un Infini inconscient — habitant ou emplissant l'univers matériel (le seul qu'il connaisse vraiment) et manifestant toutes ces formes autour de lui par le pouvoir de sa présence. Sa plus haute conception naturelle de lui-même est une vague idée d'âme ou d'esprit — une âme qui se manifeste uniquement par les expériences de la

vie physique, qui est liée aux phénomènes physiques et forcée par quelque nécessité automatique, lorsqu'elle se dissout, de retourner à la vaste indétermination de l'Infini. Mais parce qu'il a un pouvoir de développement de soi, il peut dépasser les conceptions naturelles de l'âme matérialisée ; il peut les élargir par une certaine expérience indirecte qu'il tire des plans ou des mondes supraphysiques. Il peut se concentrer dans le mental et développer la partie mentale de son être (généralement aux dépens de la plénitude de sa vie vitale et physique), jusqu'à ce que le mental prédomine finalement et s'ouvre à l'Au-delà. Puis il peut concentrer ce mental auto libérateur sur l'Esprit. Ici aussi, généralement, cette concentration le détourne de plus en plus de la plénitude de sa vie mentale et physique ; il restreint ou décourage leurs possibilités dans toute la mesure où le lui permet son assise matérielle dans la nature, et, finalement, sa vie spirituelle prédomine, détruit ses tendances terrestres et brise ses liens et ses limitations. Spiritualisé, il situe son existence réelle au-delà, en d'autres mondes, dans les cieux du plan vital ou du plan mental ; il commence à considérer la vie sur terre comme un incident fâcheux ou pénible, ou comme un passage qui ne lui permet jamais de jouir pleinement de son moi idéal, intérieur, et de son essence spirituelle. En outre, sa plus haute conception du Moi ou Esprit tend à être plus ou moins quiétiste, car, nous l'avons vu, seule l'infinitude statique du Moi est entièrement accessible à son expérience, seule la liberté immobile du Pourousha non limité par Prakriti, de l'Âme qui se retire de la Nature. Certes, des manifestations divines d'ordre dynamique peuvent se produire en lui, mais elles n'ont pas le pouvoir de surmonter complètement les lourdes limitations de la Nature physique. La paix du Moi silencieux et passif est plus aisément accessible et il peut la garder plus facilement et plus pleinement ; trop difficile pour lui est la béatitude d'une activité infinie, le dynamisme d'un Pouvoir sans limite.

Mais au lieu de prendre position dans la Matière, l'Esprit peut se fonder sur le principe de Vie. Ainsi fondé, l'Esprit devient le moi vital d'un monde vital, l'Âme de Vie d'une énergie de vie sous le règne d'une Nature consciemment dynamique. Absorbé par les expériences du pouvoir et du jeu de la Vie consciente, il est dominé par le désir, par les activités et les passions du principe râdjasique propre à l'existence vitale. Dans l'individu, cet Esprit devient l'âme vitale, *prânamaya pourousha,* dont les énergies vitales tyrannisent tout naturellement les deux autres principes, mental et physique. L'élément physique dans le monde vital modèle volontiers ses activités et ses formations selon le désir vital et ses imaginations ; il sert les passions et le pouvoir de vie, obéit à leurs formations sans les contrecarrer ni les limiter comme il le fait ici-bas sur la terre où la vie est un incident précaire au milieu d'une Matière inanimée. L'élément mental aussi se laisse modeler et limiter

par le pouvoir de vie ; il lui obéit et travaille simplement à enjoliver et à satisfaire la poussée des désirs et l'énergie des impulsions vitales. Cette âme vitale vit dans un corps vital composé d'une substance beaucoup plus subtile que la matière physique ; c'est une substance surchargée d'énergie consciente, douée de perceptions, de capacités et d'activités sensorielles beaucoup plus puissantes que celles que peuvent offrir les éléments atomiques grossiers de la matière terrestre. L'homme aussi, derrière son être physique, subliminalement, possède cette âme vitale, cette nature vitale et ce corps vital, invisibles et inconnus, mais très proches de son corps physique et formant avec lui la partie la plus naturellement active de son existence ; tout un plan vital est caché en nous et relié au monde de la vie, ou monde du désir, toute une conscience secrète où la vie et le désir ont libre champ et peuvent s'exprimer sans entraves ; de là, ils projettent leurs influences et leurs formations sur notre vie extérieure.

À mesure que le pouvoir de ce plan vital se manifeste dans l'homme et se saisit de son être physique, l'enfant de la terre devient un véhicule de l'énergie de vie, il est puissant dans ses désirs, véhément dans ses passions et ses émotions, intensément dynamique dans son action — il est de plus en plus l'homme râdjasique. Dès lors, il a la possibilité de s'éveiller au plan vital dans sa conscience et de devenir l'âme vitale, *prânamaya pourousha,* de revêtir la nature vitale et de vivre dans ce corps vital secret autant que dans le corps physique visible. S'il parvient à ce changement de nature d'une façon assez complète et avec assez d'intensité (ce n'est d'habitude possible que dans certaines limites salutaires et non sans difficultés vraiment providentielles), et s'il ne dépasse pas ce stade, s'il ne s'élève pas à une hauteur supra-vitale d'où ces capacités pourront être utilisées, purifiées et sublimées, il devient un bas type d'Asoura ou de Titan, un Râkshasa de nature, une âme de pouvoir et d'énergie vitale, exalté ou tenaillé par une force de désir et de passion sans limite, poursuivi et poussé par les capacités d'action d'un ego râdjasique colossal, mais doté de pouvoirs beaucoup plus grands et plus divers que ceux de l'homme physique en son ordinaire nature terrestre relativement inerte. Même s'il développe fortement son mental sur le plan vital et s'il se sert de cette énergie dynamique pour se maîtriser lui-même autant que pour s'assouvir, il le fera encore avec une énergie (*tapasyâ*) âsourique, bien que d'un type supérieur, et en vue de satisfaire avec plus d'empire encore son ego râdjasique.

Mais sur le plan vital aussi, comme sur le plan physique, il est possible de s'élever à un certain genre de grandeur spirituelle. L'homme vital peut très bien se hausser au-delà des conceptions et des énergies inhérentes à l'âme de désir et au plan du désir. Il peut cultiver une mentalité plus haute et, dans les conditions propres à l'être vital, se concentrer sur une certaine réalisation de

l'Esprit ou du Moi derrière ou par-delà ses formes et ses pouvoirs. Avec cette réalisation spirituelle, le quiétisme serait moins inévitable : on pourrait davantage réaliser d'une façon active la béatitude et le pouvoir de l'Éternel, parvenir à des pouvoirs plus puissants et plus satisfaisants, à une plus riche efflorescence de l'Infini dynamique Cependant, cette réalisation n'approcherait en rien d'une perfection véritable et intégrale, car les conditions du monde du désir, comme celles du monde physique, sont impropres au développement d'une vie spirituelle complète. L'être vital, lui aussi, doit cultiver l'esprit au détriment de sa propre plénitude, de ses propres activités et de sa force de vie dans l'hémisphère inférieur de notre existence, et finalement il est obligé de se détourner de la formule vitale, de se détourner de la vie vers le Silence, ou vers quelque Pouvoir ineffable par-delà. Et s'il ne se retire pas de la vie, il reste nécessairement enchaîné par elle ; son accomplissement reste soumis à la gravitation descendante du monde du désir et limité par la domination du principe râdjasique. Sur le plan vital aussi une parfaite perfection est impossible ; l'âme qui ne parviendrait que jusque-là devrait revenir à la vie physique pour y acquérir une expérience plus grande, un développement plus haut, s'élever plus directement à l'Esprit.

Au-dessus de la matière et de la vie, nous trouvons le principe mental, plus proche de l'Origine secrète des choses. Quand il prend position dans le mental, l'Esprit devient le moi mental d'un monde mental et demeure là sous le règne de sa propre Nature mentale, pure et lumineuse. Là, il peut agir avec l'intense liberté d'une Intelligence cosmique appuyée par l'action combinée de la force psycho-mentale et de la force mentale des émotions supérieures, sublimées et illuminées par la clarté et la joie du principe sâttwique inhérent à l'existence mentale. Ayant ainsi pris position, l'Esprit devient l'âme mentale dans l'individu, *manomaya pourousha,* et la nature de cette âme est telle que la clarté et le pouvoir lumineux du mental peuvent agir souverainement, indépendamment de toutes les limitations et les tyrannies des instruments vitaux ou corporels : c'est le mental qui, au contraire, gouverne et détermine entièrement les formes de son corps et les pouvoirs de sa vie. Car, sur son propre plan, le mental n'est pas limité par la vie ni entravé par la matière comme il l'est ici-bas dans les processus terrestres. Cette âme mentale vit dans un corps mental, ou corps subtil, qui possède des facultés que nous pouvons à peine imaginer — facultés de connaissance, de perception, de sympathie et d'interpénétration avec les autres êtres —, ainsi que des sens mentalisés très étendus, fins, libres, qui ne sont pas limités par les conditions grossières de la nature vitale et de la nature physique.

L'homme aussi possède, subliminalement, inconnus et invisibles, cachés derrière sa conscience de veille et son organisme visible, cette âme mentale, cette nature mentale, ce corps mental et un plan mental non matérialisé où le

Principe Mental est chez lui et non, comme ici, en conflit avec un monde étranger qui fait obstruction à sa liberté et corrompt sa pureté et sa clarté. Toutes les facultés supérieures de l'homme — son être intellectuel et ses pouvoirs psycho-mentaux, sa vie émotive supérieure — s'éveillent et grandissent à mesure que ce plan mental en lui fait pression sur lui. Car, plus ce plan se manifeste et influence les parties physiques, plus il enrichit et élève le plan mental correspondant dans notre nature incarnée. Quand il parvient à un certain degré de souveraineté, il peut faire de l'homme un vrai homme au lieu d'un animal qui raisonne ; il peut alors communiquer sa force caractéristique à l'être mental que nous sommes en l'essence de notre humanité et qui gouverne intérieurement notre structure psychologique, mais qui est encore trop entravé.

L'homme peut s'éveiller à cette conscience mentale plus haute, il peut devenir cet être mental [J'inclus ici, dans le mental, non seulement les zones supérieures du mental connues de l'homme, mais des régions plus hautes encore auxquelles il n'a pas couramment accès ou dont il ne reçoit qu'une faible partie des pouvoirs, et ceci encore d'une façon partielle et mélangée — le mental illuminé, l'intuition, et finalement le Surmental créateur, ou Mâyâ, situé très au-dessus, qui est la source de notre existence présente. Si, par mental, nous devions entendre seulement la Raison ou l'intelligence humaine, alors l'être mental libre et sa condition seraient quelque chose de beaucoup plus limité et de très inférieur à la description donnée ici.], revêtir cette nature mentale et vivre, non seulement dans l'enveloppe vitale et dans l'enveloppe physique, mais dans ce corps mental. Si cette transformation se faisait d'une façon assez complète, il aurait une vie et un être semi-divins, pour le moins. Car il jouirait d'une vision, de perceptions et de pouvoirs qui dépassent l'envergure de sa vie et de son corps ordinaires ; il pourrait tout gouverner par les clartés de la connaissance pure ; il serait uni aux autres êtres par la sympathie de l'amour et de la joie ; ses émotions s'élèveraient à la perfection du plan psycho-mental ; ses sensations seraient débarrassées des grossièretés ; son intellect, subtil et pur, souple, serait délivré des déviations et des impuretés de l'énergie prânique et dégagé des obstructions de la Matière. Il refléterait aussi une sagesse et une béatitude plus hautes que toutes les joies et les connaissances mentales, car il pourrait recevoir plus pleinement, sans tous les mélanges déformants et falsifiants de notre mental incompétent, les inspirations et les intuitions, qui sont comme les flèches de la Lumière supramentale, et façonner une existence mentale plus parfaite par le pouvoir de cette splendeur plus vaste. Alors, il pourrait réaliser aussi le Moi ou Esprit avec une intensité beaucoup plus large et plus lumineuse, d'une façon plus intime qu'il n'est maintenant possible, et faire intervenir davantage la béatitude active et le pouvoir actif de l'Esprit dans l'harmonie d'une existence satisfaite.

Pour nos conceptions ordinaires, cette réalisation peut, certes, apparaître comme une perfection suprême, un sommet auquel l'homme pourrait aspirer dans les envolées les plus hautes de son idéalisme. Et sans doute serait-ce là

une perfection suffisante pour l'être mental pur dans son propre genre, mais ce serait encore très en dessous des hautes possibilités de la nature spirituelle. Car, ici aussi, notre réalisation spirituelle serait soumise aux limitations du mental qui, de par nature, possède une lumière réfléchie, diluée, diffuse ou étroitement intensive, mais non la vaste luminosité et la joie de l'esprit qui ne dépend de rien et embrasse tout. Cette lumière plus vaste, cette béatitude plus profonde ne sont pas à la portée du mental. En vérité, le mental ne pourra jamais être un instrument parfait de l'Esprit ; son fonctionnement ne permet pas une suprême expression de soi, parce que son caractère même est de séparer, de diviser, de limiter. Même si le mental pouvait être absolument exempt de toute erreur et de toute fausseté, même s'il pouvait être entièrement et infailliblement intuitif, il ne saurait tout de même que présenter et organiser des demi-vérités ou des vérités séparées, et encore le seraient-elles dans une substance qui n'est pas la leur et sous des formes imagées ou des représentations plus ou moins lumineuses additionnées ensemble pour faire un total aggloméré ou une structure massive. Par conséquent, l'être mental ici-bas qui cherche la perfection de soi est obligé, ou bien de se retirer dans le pur esprit en se dépouillant de son existence inférieure, ou bien de revenir à la vie physique afin d'y développer une capacité encore inconnue de notre nature mentale et psychique. C'est ce qu'exprime l'Oupanishad lorsqu'elle dit que les cieux obtenus par le Pourousha mental sont ceux que l'homme atteint par les “rayons du soleil” (les rayons diffus et séparés, quoique intenses, de la Conscience-de-Vérité supramentale) et, de là, il doit revenir à l'existence terrestre. Tandis que les illuminés qui renoncent à la vie terrestre et passent les portails du soleil ne reviennent plus ici-bas. Quand l'être mental sort de sa sphère, il ne revient pas, parce que cette transition le fait entrer en une haute zone d'existence qui est particulière à l'hémisphère supérieur. Il ne peut pas faire descendre cette nature spirituelle plus grande dans la triplicité inférieure, car, ici-bas, l'être mental est la plus haute expression du Moi. Ici, notre triple corps — mental, vital et physique — renferme presque toute l'étendue de nos facultés et n'est pas suffisant pour cette conscience plus grande ; le réceptacle n'a pas été construit pour contenir une divinité plus vaste ni pour abriter les splendeurs de cette force et de cette connaissance supramentales.

Cette limitation n'est vraie que dans la mesure où l'homme reste enfermé dans les frontières de la Mâyâ mentale. S'il s'élève au Moi de Connaissance, par-delà les sommets de la position mentale, s'il devient l'Âme de Connaissance, l'Esprit qui prend position en la gnose, *vijnânamaya pourousha,* et s'il revêt la nature de cette vérité et de ce pouvoir infinis, s'il vit dans “l'enveloppe de connaissance” ou corps causal, autant que dans les autres enveloppes ou les autres corps — mental subtil, vital intermédiaire et

physique grossier — alors, et alors seulement, il aura le pouvoir de faire descendre entièrement dans son existence terrestre la plénitude de la conscience spirituelle infinie ; alors seulement, il aura le privilège d'élever la totalité de son être, y compris sa nature manifestée, incarnée dans un corps et tous ses modes d'expression, jusqu'au royaume de l'Esprit. Mais c'est une tâche extrêmement difficile, car, si le corps causal s'ouvre aisément à la conscience et aux facultés des plans spirituels puisqu'il appartient par nature à l'hémisphère supérieur de l'existence, par contre, chez l'homme, il n'est pas du tout développé, ou il n'est encore que grossièrement développé et organisé, encore voilé dans le subliminal derrière bien des portails interposés. Il tire sa substance du plan de la connaissance de vérité et du plan de la béatitude infinie, et ceux-ci relèvent entièrement d'un haut hémisphère encore inaccessible. Certes, ces plans versent leur lumière, leur vérité et leur joie sur cette existence inférieure, ils sont la source de tout ce que nous appelons spiritualité et perfection. Mais cette infiltration doit traverser d'épaisses enveloppes qui diluent et affaiblissent tellement la joie, la lumière et la vérité que celles-ci sont tout à fait obscurcies dans la matérialité de nos perceptions physiques, grossièrement déformées et perverties dans nos impulsions vitales, perverties aussi, bien qu'un peu moins grossièrement, dans nos recherches idéatives, amoindries même dans la pureté et l'intensité relatives des régions intuitives les plus hautes de notre nature mentale. Certes, le principe Supramental habite secrètement au cœur de toute existence. Il est là, même dans la matérialité la plus grossière ; il garde et gouverne les mondes inférieurs par sa loi et son pouvoir cachés ; mais ce pouvoir se voile et cette loi œuvre invisible sous les limitations contraignantes et les déformations boiteuses du règne inférieur de notre Nature physique, vitale et mentale. Et pourtant, sa présence directrice au milieu des formes les plus basses nous garantit, en raison de l'unité de toute existence, que ces formes elles-mêmes peuvent s'éveiller, peuvent même parvenir à une manifestation parfaite ici-bas en dépit de tous les voiles, en dépit de toute la masse de nos infirmités apparentes, en dépit de l'incapacité ou de la mauvaise volonté de notre mental, de notre vie et de notre corps. Et ce qui est possible sera un jour, nécessairement, car telle est la loi de l'Esprit tout-puissant.

Les caractéristiques de ces états supérieurs de l'âme avec leurs mondes plus vastes de Nature spirituelle sont évidemment difficiles à comprendre. Même les Oupanishad et les Véda n'en parlent qu'obscurément, par des images, des allusions, des symboles. Pourtant, il est nécessaire de tenter quelque formulation de leurs principes et de leurs effets pratiques, pour autant qu'ils puissent être saisis par le mental situé à la frontière des deux hémisphères. Le passage de cette frontière serait le point culminant, la perfection d'un yoga de la transcendance de soi par la connaissance de soi.

L'âme en quête de perfection se retire derrière et en haut, dit l'Oupanishad, elle passe du Pourousha physique au Pourousha vital et du Pourousha vital au Pourousha mental, puis du Pourousha mental à l'âme de connaissance et de ce Moi de connaissance au Pourousha de béatitude. Ce Moi de béatitude est la base consciente du Satchidânanda parfait ; quand le chercheur est passé en lui, l'ascension de l'âme est achevée. Le mental doit donc essayer de se formuler à lui-même, si peu que ce soit, cette décisive transformation de la conscience incarnée, cette radieuse transfiguration, ce dépassement de notre nature qui toujours aspire à davantage. Les descriptions du mental ne seront jamais exactes quant à la chose en soi, mais elles peuvent, du moins, projeter une ombre indicatrice ou, peut-être, quelque image à demi lumineuse.

Chapitre 22

Vijnâna ou Gnose

Quand nous avons parfaitement transcendé notre moi, nous passons au-dessus et en dehors de l'ignorance ou du demi-jour de notre être mental conscient et nous entrons en un Moi de sagesse, un Pouvoir de vérité plus grand et plus haut : nous demeurons en la lumière sans mur de la Connaissance divine. L'homme mental que nous sommes se change en l'âme gnostique, en la divinité consciente de la Vérité, *vijnânamaya pourousha.* À ce niveau de notre ascension de la Montagne, nous sommes sur un plan tout différent de la position matérielle, vitale et mentale de l'esprit universel, et ce changement change aussi toute l'expérience de notre vie psychique et toute notre façon de voir le monde autour de nous. Nous sommes nés à une nouvelle condition de l'âme, nous avons revêtu une nouvelle nature ; car, telle la condition de l'âme, telle la condition de Prakriti. À chaque transition de cette ascension cosmique de la matière à la vie, de la vie au mental, du mental enchaîné à l'intelligence libre, et à mesure que l'âme — d'abord latente, puis à demi manifestée, puis dévoilée — s'élève à des niveaux d'être de plus en plus hauts, la nature aussi s'élève à un fonctionnement supérieur, à une conscience plus large, à une force plus vaste, à une étendue d'existence et une joie plus intenses et plus larges. Mais la transition du moi mental au Moi de Connaissance est la grande et décisive transition dans le yoga. Nous secouons l'ultime emprise de l'ignorance cosmique, nous nous établissons inébranlablement en la Vérité des choses, en une conscience infinie et éternelle que ni l'obscurité ni le mensonge, ni la souffrance et l'erreur ne peuvent désormais violer.

C'est le premier sommet qui débouche dans la Perfection divine, *sâdharmya*, *sâdrishya* ; tout le reste la regarde d'en bas seulement ou n'attrape que quelques rayons de sa signification. Les plus hautes altitudes du mental ou du surmental sont encore dans la sphère d'une ignorance mitigée ; elles peuvent réfracter la Lumière divine, mais non la transmettre à nos états d'être inférieurs sans diminuer son pouvoir. Car, tant que nous sommes enclos dans la triple strate du mental, de la vie et du corps, notre nature active continue de fonctionner par la force de l'ignorance, quand bien même l'âme dans le mental posséderait quelques aperçus de la Connaissance. Et même si l'âme pouvait refléter ou représenter à la conscience mentale toute l'ampleur de la Connaissance, elle serait encore incapable de la mobiliser correctement dans une force d'action. La vérité serait, peut-être, beaucoup plus forte dans son action, mais elle serait encore poursuivie par des limitations, encore

condamnée à une divisiblité qui l'empêcherait d'œuvrer intégralement selon le pouvoir de l'infini. Le pouvoir d'un mental divinement illuminé est immense, sans doute, comparé aux pouvoirs ordinaires, mais il est encore sujet à des incapacités et il n'y a toujours pas une correspondance parfaite entre la force de la volonté qui réalise et la lumière de l'idée qui l'inspire. La Présence infinie est là, sans doute, statiquement, mais le dynamisme des opérations de notre nature continue d'appartenir à la Prakriti inférieure et il est obligé de suivre son triple mode de fonctionnement sans pouvoir donner une forme adéquate à la grandeur qui l'habite. C'est la tragédie de l'inefficacité, du hiatus entre l'idéal et la volonté qui réalise, de notre constante incapacité à exprimer en formes vivantes et en action la vérité que nous sentons dans notre conscience intérieure ; cette incapacité poursuit toutes les aspirations du mental et de la vie à la divinité qu'ils sentent derrière eux. Mais la gnose ou *vijnâna* n'est pas seulement vérité, c'est un pouvoir de vérité : c'est l'action même de la nature infinie et divine ; c'est la connaissance divine unie à la volonté divine dans la force et la joie d'un accomplissement de soi spontané, lumineux, infaillible. Par la gnose, nous changeons donc notre nature humaine en une nature divine.

Qu'est donc cette gnose et comment la décrire? Deux erreurs opposées doivent être évitées, deux conceptions erronées qui défigurent deux côtés opposés de la vérité gnostique. La première est celle des penseurs enchaînés à l'intellect qui prennent *vijnâna* pour synonyme du terme indien *bouddhi,* et *bouddhi* pour synonyme de la raison, du jugement, de l'intelligence logique. Les systèmes qui acceptent cette interprétation passent sans transition du plan de l'intellect pur au plan de l'esprit pur. Aucun pouvoir intermédiaire n'est reconnu, aucun acte de connaissance n'est censé plus divin que la raison pure ; les moyens humains limités par lesquels nous faisons face à la vérité sont pris pour le dynamisme suprême de la conscience, pour sa force la plus élevée, son mouvement originel. L'erreur opposée — idée fausse des mystiques — identifie *vijnâna* à la conscience de l'Infini, une conscience pure de toute idéation (ou du moins rassemblée en une seule essence de pensée), étrangère à toute action dynamique, perdue en l'unique et invariable idée de l'Un. C'est le *chaïtanyaghana* de l'Oupanishad ; mais c'est seulement un mouvement de la gnose, ou plutôt une facette du mouvement gnostique aux multiples aspects. La gnose, le Vijnâna, n'est pas seulement une conscience concentrée de l'Essence infinie ; c'est aussi, et en même temps, une connaissance infinie des myriades de l'Infini. Elle contient toute idéation (non mentale, mais supramentale) sans pour autant être limitée par l'idéation, car elle excède de loin tout mouvement idéatif. Et l'idéation gnostique, non plus, n'a pas le caractère d'une pensée intellectuelle ; ce n'est pas ce que nous appelons la raison, ce n'est pas une intelligence concentrée. Les

méthodes de la raison sont mentales, ses acquisitions sont mentales, sa base est mentale, tandis que la méthode idéative de la gnose est lumineuse en soi, supramentale ; la pensée-lumière qu'elle émet est spontanée, elle ne provient pas d'une acquisition ; la base de sa pensée est l'expression d'identités conscientes et non une traduction d'impressions suscitées par des contacts indirects. Il y a un rapport, certes, et même une sorte d'identité réfractée entre les deux formes de pensée, car l'une procède de l'autre secrètement. Le mental est né de ce qui est au-delà du mental. Mais elles œuvrent sur des plans différents et leurs processus sont à l'inverse l'un de l'autre.

Même la raison la plus pure, l'intellectualité rationnelle la plus lumineuse n'est pas la gnose. La raison, ou intellect, est seulement la *bouddhi* inférieure ; son action dépend des perceptions du mental sensoriel et des concepts de l'intelligence mentale. Elle n'est pas lumineuse en soi, pas authentique comme la gnose ; le sujet n'y fait pas un avec l'objet. Certes, il existe une forme supérieure de la *bouddhi*, que l'on peut appeler le "mental intuitif" ou la "raison intuitive", qui, par ses intuitions, ses inspirations, sa prompte vision révélatrice, sa pénétration et son discernement lumineux, peut faire le travail de la raison avec un pouvoir supérieur, un mouvement plus rapide, une certitude spontanée plus grande. Ce mental intuitif œuvre dans la pure lumière de la vérité et ne dépend pas des petites torches du mental sensoriel ni de ses perceptions limitées et incertaines ; ses concepts ne procèdent pas de l'intelligence, mais de la vision — c'est une sorte de vision de la vérité, d'audition de la vérité, de mémoire de la vérité, de discernement direct de la vérité. Il est important de bien distinguer cette intuition vraie et authentique d'un certain pouvoir de la raison mentale ordinaire, très facilement confondu avec elle, car c'est un pouvoir de raisonnement déguisé, mais qui arrive d'un bond à sa conclusion sans avoir besoin de parcourir tous les échelons habituels du mental logique. La raison logique avance pas à pas et elle assure chacun de ses pas comme un homme qui marche sur un terrain peu sûr et doit tâter d'un pied hésitant chaque empan de sol que son œil perçoit. Tandis que cet autre processus supralogique de la raison est un mouvement de perspicacité rapide ou de prompt discernement qui avance à grandes enjambées ou par bonds, comme un homme qui saute d'un point sûr à un autre, ou du moins le croit-il. D'un seul regard compact et fulgurant, il voit l'espace qu'il couvre, mais il ne distingue ni ne mesure de l'œil ni du toucher les étapes, leurs particularités et leurs circonstances. Ce mouvement donne une certaine impression de pouvoir — comme l'intuition —, possède quelque vitesse, comme elle, et ressemble un peu à sa lumière et à sa certitude, et nous sommes toujours enclins à le prendre pour de l'intuition. Mais c'est une supposition erronée, et si l'on s'y fie, elle peut nous conduire à de sérieuses bévues.

Les partisans de l'intellect prétendent même que l'intuition n'est pas autre chose que ce genre de processus rapide qui accomplit tout le travail du mental logique d'une façon accélérée, ou peut-être semi-consciente ou subconsciente, au lieu de procéder délibérément selon la méthode raisonnée. Mais ce procédé rapide est d'une nature toute différente de l'intuition et n'est pas nécessairement un mouvement de vérité. La force de son bond peut se terminer par un faux pas, sa rapidité peut trahir, sa certitude est trop souvent une erreur confiante. La validité de ses conclusions dépend toujours d'une vérification ultérieure ou de la preuve des perceptions des sens et il a besoin de l'enchaînement rationnel des concepts de l'intelligence pour s'expliquer à lui-même ses propres certitudes. En fait, cette lumière inférieure peut très bien recevoir un mélange d'intuition réelle et donner naissance à un mental pseudo-intuitif ou semi-intuitif, très trompeur, car ses fréquentes réussites lumineuses recouvrent un tourbillon de fausses certitudes intensément sûres d'elles-mêmes. Par contre, l'intuition vraie porte en soi sa propre garantie de véracité ; elle est sûre et infaillible dans ses limites. Et tant qu'elle demeure pure, tant qu'elle n'admet pas le mélange de l'erreur des sens et de l'idéation intellectuelle, elle n'est jamais contredite par l'expérience. L'intuition peut être vérifiée plus tard par la raison ou par les perceptions des sens, mais sa vérité ne dépend pas d'une vérification : elle a la certitude d'une évidence automatique. Si la raison et ses déductions viennent contredire cette lumière plus grande, il sera prouvé finalement, à plus ample connaissance, que la conclusion intuitive était correcte, tandis que la conclusion rationnelle et déductive, pourtant plus plausible, était une erreur. Car la vraie intuition procède de la vérité essentielle des choses, et c'est par cette vérité essentielle qu'on l'obtient, non par une méthode de connaissance indirecte, dérivée et dépendante.

Mais même cette raison intuitive n'est pas la gnose ; c'est seulement une frange lumineuse du Supramental qui fraye son chemin dans le mental par ses éclairs illuminateurs, telle la foudre en des lieux obscurs et nuageux. Ses inspirations, ses révélations, ses intuitions, ses discernements lumineux sont les messages d'un plan de connaissance plus élevé qui ont eu la chance de pénétrer jusqu'à notre niveau de conscience inférieur. Le caractère même du mental intuitif fait ressortir un abîme de différence entre son fonctionnement et l'indépendance de fonctionnement de la gnose. En premier lieu, ses illuminations sont séparées et limitées, et sa vérité est circonscrite à l'étroite étendue ou au seul bref point de connaissance, illuminé par ce seul éclair signalant le commencement et la fin de son intervention. Si nous regardons le fonctionnement de l'instinct chez les animaux (qui est une intuition automatique dans leur mental vital, ou mental sensoriel, et l'instrument le plus élevé et le plus sûr dont ils disposent puisqu'ils ne possèdent pas la

lumière humaine de la raison, mais seulement une intelligence plus fruste et encore mal formée), nous pouvons immédiatement observer que la merveilleuse vérité de cet instinct, qui semble tellement plus sûr que la raison, se limite, dans l'oiseau, la bête ou l'insecte, à une utilité particulière et restreinte qu'il a mission de servir. Quand le mental vital de l'animal essaye de dépasser cette limite restreinte, il se trompe d'une façon encore beaucoup plus aveugle que la raison de l'homme et il doit apprendre avec difficulté, en faisant toute une série d'expériences sensorielles. L'intuition mentale supérieure de l'être humain est une intuition de vision interne, non une intuition sensorielle, car elle illumine l'intelligence et non le mental sensoriel, c'est une lumière consciente, non une lumière aveugle semi-subconsciente — elle fonctionne indépendamment et librement, et non d'une façon mécanique et automatique. Pourtant, même quand elle n'est pas défigurée par les imitations de la pseudo-intuition, l'intuition mentale est encore restreinte chez l'homme, comme l'est l'instinct dans l'animal, restreinte à un dessein particulier de la volonté ou de la connaissance, comme l'est l'instinct à une utilité vitale particulière ou à un dessein particulier de la Nature. Et quand l'intelligence, selon son habitude à peu près invétérée, essaye de s'en servir, de la mettre en application, de l'embellir, elle édifie autour du noyau intuitif, à sa manière caractéristique, un mélange massif de vérité et d'erreur. Le plus souvent, elle glisse un élément d'erreur sensorielle ou d'erreur conceptuelle dans la substance même de l'intuition, ou elle plaque dessus diverses additions et déviations mentales, et fait non seulement défléchir la vérité, mais la déforme et la convertit en mensonge. Par conséquent, l'intuition nous apporte, au mieux, une lumière limitée, quoique intense ; au pire, par nos abus ou nos fausses imitations, elle peut nous entraîner à des incertitudes et à des confusions que la raison intellectuelle, moins ambitieuse, évite en se contentant de sa méthode sûre et laborieuse — sûre pour les desseins inférieurs de la raison, mais jamais satisfaisante pour conduire à la vérité intérieure des choses.

Il est possible, à mesure que notre dépendance de l'intelligence raisonnante se fait moins exclusive, de cultiver et d'étendre l'usage du mental intuitif. Nous pouvons entraîner notre mental à ne pas s'emparer séparément de chaque éclair d'illumination intuitive à ses fins inférieures, comme il le fait maintenant, à ne pas tout de suite précipiter sa pensée pour l'enrober dans une activité intellectuelle cristallisatrice ; nous pouvons lui apprendre à penser selon un courant ininterrompu d'intuitions successives et à déverser lumière après lumière en une brillante série triomphale. Nous parviendrons à ce difficile changement à mesure que nous nous purifierons des intrusions de l'intelligence, c'est-à-dire quand nous pourrons réduire l'élément de pensée matérielle qui est esclave des apparences extérieures, l'élément de pensée

vitale qui est esclave des souhaits, des désirs et des impulsions de la nature inférieure, l'élément de pensée intellectuelle qui est esclave de nos idées préférées, de nos conceptions établies, de nos opinions familières et de la fixité des opérations de l'intelligence, et quand, ayant réduit au minimum ces éléments, nous pourrons les remplacer par une vision et un sens intuitifs, une pénétration intuitive des apparences, une volonté intuitive, une idéation intuitive. C'est une tâche assez dure pour notre conscience naturellement attachée à ses imperfections et à son ignorance par le triple lien mental, vital et corporel — la triple corde, supérieure, moyenne et inférieure, de la parabole védique de l'esclavage de l'âme : la corde des apparences faite d'un mélange de vérité et de mensonge, qui liait *shounahshépa* au poteau du sacrifice.

Mais même si nous accomplissions parfaitement cette tâche difficile, l'intuition ne serait pas encore la gnose ; elle serait seulement son maigre prolongement dans le mental ou sa première percée aiguë. La différence n'est pas facile à définir, sauf par des symboles ; nous pouvons nous servir de l'image védique du Soleil qui représente la gnose, avec le ciel, l'air du milieu et la terre représentant le mental, le vital et le physique de l'homme et de l'univers. Vivant sur la terre, s'élevant dans l'air du milieu, ou même s'envolant dans le ciel, l'être mental, le *manomaya pourousha,* vivrait encore dans les rayons du soleil et non dans le corps de la lumière solaire. Et au sein de ces rayons, il ne verrait, et ne voit pas les choses telles qu'elles sont, mais réfléchies dans l'organe de la vue et déformées par ses défauts ou limitées en leur vérité par son étroitesse. Le *vijnânamaya pourousha,* par contre, vit dans le Soleil même, au sein du corps flamboyant de la vraie lumière ; il sait que cette lumière est son être même, lumineux en soi, et il voit la vérité totale de la triplicité inférieure et de chaque chose qui s'y trouve. Il ne voit pas par réflexion dans un organe mental de vision : son œil est le Soleil même de la gnose. Car le Soleil, dit le Véda, est l'œil des dieux. L'être mental, même intuitif, ne peut percevoir la vérité que par une réflexion brillante ou une transmission limitée sujette aux restrictions et à la capacité inférieure de la vision mentale ; l'être Supramental, au contraire, voit la vérité par la gnose elle-même, du centre même et à la source jaillissante de la vérité, telle qu'elle est en sa forme pure et dans son propre mouvement illuminateur spontané. Car le Vijnâna est une connaissance directe et divine, à l'inverse de la connaissance humaine indirecte.

La nature de la gnose ne peut se décrire à l'intellect que par contraste avec la nature de l'intellect, et même alors, les mots que nous sommes obligés d'employer ne peuvent éclairer que s'ils s'accompagnent d'une certaine somme d'expérience pratique. Car, comment un langage forgé par la raison pourrait-il exprimer le suprarationnel? Fondamentalement, la différence entre

ces deux pouvoirs peut se définir ainsi : la raison mentale progresse laborieusement de l'ignorance à la vérité, tandis que la gnose a le contact direct, la vision immédiate, la possession aisée et constante de la vérité — elle n'a pas besoin de suivre des méthodes ni de chercher. La raison part des apparences et, sans jamais perdre sa dépendance des apparences, ou rarement et partiellement, elle s'efforce péniblement d'arriver à la vérité qui est derrière : elle montre la vérité à la lumière des apparences. La gnose part de la vérité et montre les apparences à la lumière de la vérité : elle est le corps même et l'esprit de la vérité. La raison procède par inférence : elle conclut ; la gnose procède par identité ou par vision : elle est, elle voit, elle sait. Beaucoup plus directement encore que la vision physique ne voit et ne saisit l'apparence des objets, la gnose voit et saisit la vérité des choses. Là où les sens physiques entrent en rapport avec les objets par un contact voilé, la gnose s'identifie aux choses par une unité sans voile. Elle peut donc connaître toutes choses comme un homme connaît sa propre existence, simplement, directement, d'une manière convaincante. Pour la raison, seul ce que montrent les sens est connaissance directe, *pratyaksha,* et le reste de la vérité s'obtient indirectement ; pour la gnose, toute vérité est connaissance directe, *pratyaksha.* Par conséquent, la vérité acquise par l'intellect est toujours entachée d'une certaine ombre de doute, elle est incomplète et entourée d'une pénombre de nuit et d'ignorance, ou de demi-connaissance, elle peut être altérée ou annulée par une connaissance ultérieure. La vérité de la gnose est exempte de doute, évidente en soi, irréfutable, absolue.

Le premier instrument de la raison est l'observation — générale, analytique et synthétique ; elle s'aide de comparaisons, de contrastes, d'analogies et procède de l'expérience à une connaissance indirecte par des procédés logiques de déduction, d'induction et toutes sortes d'inférences ; elle dépend de la mémoire, se dépasse par l'imagination, s'assure par le jugement — tout est tâtonnement et recherche. La gnose ne cherche pas : elle possède. Même quand elle doit éclairer, elle ne cherche pas : elle révèle, elle illumine. Dans une conscience transmuée qui passerait de l'intelligence à la gnose, l'imagination serait remplacée par une inspiration de la vérité, le jugement mental par un discernement lumineux spontané. La lenteur trébuchante des procédés logiques et leur cheminement de raisonnement en conclusions ferait place à une action intuitive rapide ; la conclusion ou le fait serait immédiatement vu tel qu'il est, témoin de lui-même, et toutes les preuves y conduisant seraient, elles aussi, vues d'un seul coup, en même temps que lui, dans la même image globale, mais elles n'apparaîtraient pas tant comme des "preuves" du fait en question que comme ses conditions intimes, ses ramifications, ses rapports cachés, ses parties constituantes, ou comme coulisses de ses circonstances. L'observation mentale et l'observation

des sens se changeraient en une vision intérieure qui utiliserait les instruments physiques comme des chenaux, sans dépendre d'eux comme le mental en nous qui est aveugle et sourd sans ses sens physiques ; et cette vision ne verrait pas simplement le fait, elle verrait sa vérité totale et toutes les forces, les pouvoirs qui sont en lui, et les éternités qui l'habitent. Notre mémoire incertaine tomberait d'elle-même et céderait la place à une lumineuse possession de la connaissance — à la mémoire divine — qui n'est point un entrepôt de choses acquises mais qui porte toutes les choses et les contient depuis toujours en sa conscience — une mémoire du passé, du présent et de l'avenir à la fois.

Car, tandis que la raison chemine de moment en moment dans le temps, perd et acquiert, et perd encore pour acquérir encore, la gnose domine le temps d'un seul regard et d'un pouvoir sans rupture ; elle relie le passé, le présent, l'avenir et leurs connexions indivisibles, en une seule carte de connaissance continue, côte à côte. La gnose part de la totalité, et la possède immédiatement ; elle ne voit les parties, les ensembles et les détails que par rapport à la totalité et de la même vision que la totalité, tandis que la raison mentale ne voit pas du tout la totalité et ne connaît pleinement aucun ensemble à moins de faire l'analyse et la synthèse de ses parties, de ses volumes et ses détails ; en outre, sa vue d'ensemble est toujours une perception vague qui ne comprend pas tout, ou un sommaire confus d'éléments indistincts. La raison se penche sur les éléments constitutifs, sur les processus, les propriétés ; par eux, elle essaye, en vain, de se faire une idée des choses telles qu'elles sont, de leur réalité, leur essence. Mais la gnose voit d'abord les choses telles qu'elles sont, elle pénètre d'abord en leur nature originelle et éternelle, et n'y adjoint qu'accessoirement les processus et les propriétés comme des expressions découlant de leur nature. La raison demeure dans la diversité et elle en est la prisonnière ; elle aborde les choses séparément et traite chacune comme une existence isolée, de même qu'elle découpe le temps et divise l'espace ; elle ne voit l'unité que comme une somme, ou par élimination de la diversité, ou comme une idée générale et une image vague. Mais la gnose demeure en l'unité et, par l'unité, connaît la nature de toutes les diversités ; elle part de l'unité et ne voit les diversités que comme des expressions de l'unité — elle ne voit pas des diversités qui constituent l'unité, mais une unité qui constitue ses propres multitudes. La connaissance gnostique, le sens gnostique, ne reconnaît pas de division réelle ; il ne traite pas les choses séparément comme si elles étaient indépendantes de leur unité originelle vraie. La raison s'occupe du fini et elle est impuissante devant l'infini ; elle peut concevoir l'infini comme une extension indéfinie au sein de laquelle se meut le fini, mais l'infini en soi, elle le conçoit mal et ne peut pas du tout le saisir ni le pénétrer. Tandis que la gnose

est l'infini, voit l'infini, vit dans l'infini ; elle part toujours de l'infini et ne connaît les choses finies que par rapport à l'infini et dans le sens de l'infini.

Si nous voulons décrire la gnose telle qu'elle est pour sa propre perception et non de la façon imparfaite dont elle nous apparaît par contraste avec notre propre raison et notre intelligence, il est presque impossible d'en parler, sauf par des images et des symboles. Et tout d'abord, nous devons nous souvenir que le niveau gnostique, *mahat, vijnâna,* n'est pas le plan suprême de notre conscience, mais un plan intermédiaire : un chaînon. Situé entre la triple gloire de l'Esprit absolu — Existence, Conscience et Béatitude infinies de l'Éternel — et la triple nature de notre être inférieur, il semble se présenter comme une sagesse médiatrice, un pouvoir organisateur et formateur, comme la joie créatrice de l'Éternel. En la gnose, Satchidânanda rassemble la lumière de son existence insaisissable et la déverse dans l'âme sous forme de pouvoir de connaissance divine, de volonté divine et de joie d'être divine. Tout se passe comme si la lumière infinie s'était rassemblée dans l'orbe compact du soleil et se prodiguait à tout ce qui dépend du soleil dans un rayonnement qui continuerait sans fin. Mais la gnose n'est pas seulement une lumière : c'est une force ; c'est la connaissance créatrice, la vérité qui accomplit spontanément la divine Idée centrale. Cette Idée n'est pas l'imagination créatrice, ce n'est pas quelque chose qui construit dans le vide, mais une lumière et un pouvoir de la substance éternelle — une lumière de vérité pleine de la force de vérité ; et elle ne crée pas une fiction qui n'a jamais eu d'existence : elle fait sortir ce qui était latent dans l'être. L'idéation de la gnose est une substance de lumière rayonnante qui jaillit de la conscience de l'Existence éternelle : chaque rayon est une vérité. La volonté, dans la gnose, est une force consciente jaillie de la connaissance éternelle ; elle projette la conscience et la substance de l'Être en des formes infaillibles ayant un pouvoir de vérité, et ces formes incarnent l'Idée et la réalisent sans défaut ; enfin la volonté gnostique façonne chaque pouvoir de vérité et chaque forme de vérité spontanément et parfaitement suivant la nature de chaque chose et de chacun. Parce qu'il contient la force créatrice de l'Idée divine, le Soleil — seigneur et symbole de la gnose — est décrit par le Véda comme la Lumière qui est le père de toutes choses, *soûrya savitri,* la lumineuse Sagesse qui fait sortir l'existence manifestée. Cette création est inspirée par la félicité divine, l'éternel Ânanda ; elle est pleine de la joie de sa propre vérité et de son propre pouvoir elle crée dans la joie et par la joie, et ce qu'elle crée est joyeux. Par conséquent, le monde de la gnose, ou monde Supramental, est la création vraie et heureuse, *ritam bhadram,* puisque tout y participe de la joie parfaite qui l'a conçu. Un divin rayonnement de connaissance sans déviation, un divin pouvoir de volonté sans défaillance, une divine aise dans une joie sans tâtonnement, telle est la nature ou la

Prakriti de l'âme dans le Supramental, *vijnâna.* La substance du plan gnostique ou Supramental est faite de l'absolu parfait de tout ce qui, ici, est imparfait et relatif ; son mouvement est l'entrelacement réconcilié, la fusion heureuse de tout ce qui, ici, est opposé. Car, derrière chaque opposé, ou nous paraissant tel, il existe une vérité, et les vérités de l'Éternel ne sont pas en conflit ; les oppositions de notre mental et de notre vie, transformées en leur esprit véritable dans le Supramental, se relient et deviennent à nos yeux les tonalités ou les coloris d'une éternelle Réalité et d'un perpétuel Ânanda. Le Supramental, ou Gnose, est la Vérité suprême, la Pensée suprême, le Verbe suprême, la Lumière suprême, l'Idée-Volonté suprême ; c'est l'extension intérieure et extérieure de l'Infini qui est par-delà l'espace, c'est le temps non enchaîné de l'Éternel qui est hors du temps, l'harmonie souveraine de tous les absolus de l'Absolu.

Pour le mental qui observe, le Vijnâna se présente en trois pouvoirs. Un pouvoir suprême qui connaît et reçoit d'en haut l'Existence, la Conscience et la Béatitude infinies et entières de l'Ishwara — à sa hauteur suprême, c'est la connaissance et la force absolues de l'éternel Satchidânanda. Son deuxième pouvoir concentre l'Infini en une conscience dense et lumineuse, *chaïtanyaghana* ou *chidghana* ; c'est l'état-semence de la conscience divine où sont contenus, vivants et concrets les principes immuables de l'être divin et toutes les vérités inviolables de l'idée-consciente et de la nature divines. Le troisième pouvoir libère ou fait sortir ces semences par une idéation réalisatrice, par la vision, par les identités authentiques de la connaissance divine, par le mouvement de la volonté-force divine, par la vibration des divines intensités de joie, et il les répand en une harmonie universelle, en une diversité sans limite, en un rythme aux pouvoirs et aux formes innombrables, en un innombrable jeu réciproque de conséquences vivantes. Lorsqu'il s'élève au *vijnânamaya,* le Pourousha mental doit gravir ces trois pouvoirs. Il doit convertir ses mouvements en des mouvements de la gnose et changer sa perception, son idéation, sa volonté mentales et son plaisir mental en un rayonnement de la connaissance divine, en une pulsation de la volonté-force divine, en les ondes et les flots des mers de la béatitude divine. Il doit changer l'étoffe consciente de sa nature mentale en ce *chidghana* ou conscience dense et lumineuse en soi. Il doit transformer sa substance consciente en un moi gnostique ou Moi de Vérité de Satchidânanda infini. Ce triple mouvement est décrit dans l'Isha Oupanishad [Voir Sri Aurobindo, Commentaires sur l'*Isha Oupanishad*, p. 98 sqq.] : le premier est *vyoûha,* la coordination des rayons du Soleil gnostique dans l'ordre de la Conscience-de-Vérité ; le second est *samoûha,* le rassemblement des rayons dans le corps du Soleil gnostique ; le troisième est la vision de ce Soleil sous sa forme la plus belle quand l'âme possède intimement et absolument son unité avec le Pourousha

infini [*Soûrya, vyoûha rashmîn samoûha*, *téjô yat té roûpam kalyânatamam tat té pashyâmi*, *yo'sâvasau pouroushah sô'hamasmi.* Le Véda décrit ainsi le plan du Vijnâna : *ritam*, *satyam*, *brihat,* le Droit, le Vrai, le Vaste ; mais c'est la même triple idée, exprimée différemment. *Ritam* est l'opération de la connaissance, de la volonté et de la joie divines selon le principe de la vérité : c'est le jeu de la conscience de vérité. *Satyam* est la vérité d'être qui agit ainsi, l'essence dynamique de la conscience de vérité. *Brihat* est l'infinitude de Satchidânanda d'où procèdent les deux autres et il est leur assise.]. Telle est l'expérience : le Suprême au-dessus, en nous, tout autour, partout, et l'âme fixée en le Suprême, une avec Lui ; la vérité et le pouvoir infinis du Divin concentrés en la nature lumineusement concentrée de notre âme ; une activité rayonnante de la connaissance, de la volonté et de la joie divines s'exprimant parfaitement dans l'action naturelle de Prakriti — c'est l'expérience fondamentale de l'être mental transformé, sublimé et accompli en la perfection de la gnose.

Chapitre 23

Les Conditions de Réalisation de la Gnose

La connaissance est le premier principe du Vijnâna, mais non son seul pouvoir. La Conscience de Vérité, comme tous les autres plans, se fonde sur ce principe particulier qui est naturellement la clef de tous ses mouvements, mais elle n'est pas limitée par lui, elle contient tous les autres pouvoirs de l'existence. Seulement, le caractère et le fonctionnement des autres pouvoirs sont nuancés et modelés conformément à sa loi directrice originelle — l'intelligence, la vie, le corps, la volonté, la conscience, la béatitude, tous sont lumineux, éveillés, animés par la connaissance divine. En fait, tel est le processus de Pourousha-Prakriti à tous les niveaux et partout ; c'est le mouvement-clef de toute la hiérarchie et de toutes les harmonies graduées de l'existence manifestée.

Dans l'être mental, l'intelligence ou sens mental est le principe directeur originel. L'être mental, dans le monde mental où il est chez lui, est intelligence de par sa nature centrale déterminante ; il est un centre d'intelligence, un mouvement concentré d'intelligence. Il a le sens intelligent de sa propre existence, le sens intelligent des existences qui ne sont pas la sienne, le sens intelligent de sa propre nature et de ses activités ou des activités d'autrui, le sens intelligent de la nature des choses, des personnes et de leurs relations avec lui ou entre elles. C'est ce qui forme son expérience de l'existence. Il n'a pas d'autre connaissance de l'existence, pas de connaissance de la vie et de la matière, sauf quand elles se rendent perceptibles et saisissables par son intelligence mentale ; ce qu'il ne sent pas et ne conçoit pas est, pour lui, pratiquement non-existant, ou du moins étranger à son monde et à sa nature.

De par son principe, l'homme est un être mental, mais il ne vit pas dans un monde mental, il vit surtout dans une existence physique : c'est un mental enfermé dans la Matière et conditionné par la Matière. Par suite, il doit partir de l'action des sens physiques qui sont les véhicules de ses contacts matériels ; son point de départ n'est pas le sens mental. Et cependant, il n'utilise pas et ne peut pas utiliser librement les indications transmises par les organes physiques à moins qu'elles n'aient été saisies par le sens mental et changées en valeurs mentales et en substance de son être intelligent. Dans le monde inférieur, subhumain et submental, les actions et réactions prâniques, nerveuses et dynamiques fonctionnent très bien sans avoir besoin de se traduire en termes mentaux et sans gouvernement mental, tandis que, dans l'homme, elles doivent être soulevées et offertes à une sorte d'intelligence.

Pour être caractéristiquement humaines, les perceptions doivent d'abord devenir un sentiment de force, un sentiment de désir, un sentiment de volonté, un sentiment de mouvement de volonté intelligent ou un sentiment de mouvement de force mentalement conscient. La joie de son être inférieur se traduit par un sentiment mental ou mentalisé de plaisir (vital ou physique) et son contraire, par une douleur, ou par une sensation mentale ou mentalisée (une sensation-sentiment) de sympathie et d'antipathie, ou par une intelligence de joie et d'absence de joie, et ce sont tous des phénomènes du sens mental intelligent. De même, ce qui est au-dessus de lui, autour de lui et ce en quoi il vit — les forces cosmiques, Dieu, l'être universel — sont inexistants et irréels pour lui tant que son mental ne s'est pas éveillé à leur existence et n'est pas parvenu, sinon à leur vraie vérité encore, du moins à une idée, à une observation, une inférence, une imagination des choses suprasensibles, à quelque sentiment mental de l'Infini ou quelque conscience intelligente capable d'interpréter les forces de ce supra-moi au-dessus et autour de lui.

Tout change lorsque nous passons du mental à la gnose ; car le principe central de ce plan est une connaissance inhérente et directe. L'être gnostique (*vijnânamaya*) est caractéristiquement une conscience-de-vérité, un centre et une circonférence de la vision véridique des choses, un mouvement concentré ou un corps subtil concentré de la gnose. Son fonctionnement est le rayonnement et l'accomplissement spontané du pouvoir de vérité dans les choses selon la loi intérieure de leur vrai moi et de leur nature profonde. Cette vérité des choses qu'il nous faut atteindre avant de pouvoir entrer en la gnose (car c'est dans la vérité que tout existe sur le plan gnostique et c'est d'elle que tout émane), est, en premier lieu, une vérité d'unité ou d'unicité, mais une unité qui engendre la diversité, une unité qui devient la multiplicité tout en restant toujours une — une unicité indissoluble. L'état de gnose, la condition de l'être gnostique, *vijnânamaya,* est impossible sans une vaste et intime identification de notre être avec toute l'existence et toutes les existences, sans une expansion universelle, une compréhension ou une inclusion universelles, sans vraiment être tout en tout. Le Pourousha gnostique a normalement conscience qu'il est infini, normalement conscience aussi de contenir le monde en lui-même, tout en le dépassant ; il n'est pas divisé comme l'être mental, pas normalement lié à une conscience qui se sent contenue dans le monde et un fragment de lui. Il s'ensuit que le premier pas élémentaire pour arriver à l'être de gnose est de se délivrer de l'ego limitateur et emprisonnant, car, tant que nous vivons dans l'ego, il est vain d'espérer atteindre à cette réalité plus haute, à cette vaste conscience de soi, cette vraie connaissance de soi. Le moindre retour à la pensée de l'ego, à l'action de l'ego, à la volonté de l'ego, fait basculer la conscience, qui sort de la Vérité

gnostique atteinte et retombe dans les faussetés de la nature mentale divisée. Une solide universalité d'être est la base même de cette conscience supérieure, lumineuse. Renonçant à toute séparation rigide (mais en prenant soin d'y substituer une certaine indépendance transcendante ou un certain regard surplombant), nous devons nous sentir un avec toutes les choses et tous les êtres, nous identifier à eux, devenir conscients d'eux comme de nous-mêmes, sentir leur être comme le nôtre, accepter leur conscience comme une partie de la nôtre, entrer en contact avec leur énergie aussi intimement qu'avec la nôtre, apprendre à être un seul moi avec tous. Certes, cette unité n'est pas la seule chose nécessaire, mais c'est une première condition ; sans elle, il n'est pas de gnose.

Cette universalité est impossible à réaliser pleinement tant que nous continuons, comme maintenant, à sentir que nous sommes une conscience logée dans un mental individuel, dans une vie et dans un corps individuels. Il faut vraiment que le Pourousha sorte du corps physique et même du corps mental, et qu'il s'élève jusqu'au corps du *vijnânamaya.* Ni le cerveau ni son "lotus" mental correspondant ne peuvent désormais rester le centre de notre pensée ; ni le cœur ni son "lotus" correspondant ne peuvent désormais rester le centre et la source de notre être émotif et de nos sensations. Le centre conscient de notre être, de notre pensée, de notre volonté et de notre action, et même la force d'origine de nos sensations et de nos émotions, s'élèvent en dehors du corps et du mental, et prennent librement position au-dessus. Nous n'avons plus la sensation de vivre dans le corps : nous sommes au-dessus de lui, son seigneur et son possesseur ou Ishwara, et, en même temps, nous l'enveloppons d'une conscience plus vaste que celle des sens physiques emprisonnés. Dès lors, nous commençons à comprendre avec une force très concrète, normale, continue, la réalité de ce que les sages entendaient quand ils déclaraient que l'âme portait le corps, ou quand ils disaient que l'âme n'était pas dans le corps, mais que le corps était dans l'âme. C'est au-dessus du corps, et non dans le cerveau, que se formeront notre idéation et notre volonté ; l'action cérébrale deviendra simplement un mouvement de réponse du mécanisme physique au choc de la force de pensée et de la force de volonté qui émanent d'en haut. Tout sera déclenché d'en haut ; d'en haut se produira tout ce qui, dans la gnose, correspond à notre activité mentale présente. La plupart des conditions du changement gnostique, sinon toutes, peuvent, et en fait doivent s'obtenir longtemps avant d'arriver à la gnose ; mais elles le sont tout d'abord imparfaitement, dans le mental supérieur, comme par réflexion, puis, plus complètement, dans ce que nous pouvons appeler une conscience surmentale, entre l'état mental et la gnose.

En outre, ce centre au-dessus et ce fonctionnement sont libres ; ils ne sont pas liés à la machine physique et ne dépendent pas d'elle, ils ne sont pas

cramponnés à un sens égoïste étroit. Ils ne sont pas embarrassés dans un corps, pas enfermés dans une individualité séparée qui cherche maladroitement à deviner le monde au-dehors ou tâtonne au-dedans en quête de son esprit profond. Par cette grande transformation, notre conscience commence à n'être plus enclose comme dans une boîte génératrice ; elle se diffuse librement et s'étend partout dans sa propre existence ; il y a, ou peut y avoir un centre, mais seulement pour la commodité de l'action individuelle — il n'est pas rigide, ni constitutif ni séparatif. Désormais, la nature même de nos activités conscientes est universelle ; nos activités sont une avec les activités de l'être universel et vont de l'universalité à une individualisation souple et variable. Ce que nous appelons "nous" est devenu la conscience d'un être infini qui agit toujours universellement, bien qu'il puisse mettre l'accent sur une formation individuelle de ses énergies. Mais c'est un accent différentiel plutôt que séparatif, et cette formation n'est plus une individualité comme nous la comprenons maintenant : il n'y a plus de structure limitée, plus de petite personne enfermée dans la formule de son propre mécanisme. Cet état de conscience est si anormal pour notre manière d'être actuelle qu'il peut paraître impossible et même un état d'aliénation pour l'homme rationnel qui ne le possède pas ; mais une fois qu'on le possède, il se justifie même à l'intelligence mentale par son calme plus grand, sa liberté, sa lumière, son pouvoir plus grands, par l'efficacité de sa volonté, par la vérité vérifiable de son idéation et de ses sentiments. Car cette condition commence déjà sur les plans supérieurs du mental libéré et peut donc être partiellement sentie et comprise par l'intelligence mentale lorsqu'elle laisse derrière elle les régions mentales ; mais on ne la possède parfaitement que dans la gnose supramentale.

Dans cet état de conscience, l'infini devient la réalité primordiale, concrète, la seule chose immédiatement et raisonnablement vraie. Il devient impossible de penser ni de percevoir le fini en dehors de notre sens fondamental de l'infini, en lequel seul le fini peut vivre, se former, avoir une réalité quelconque ou une durée. Tant que ce mental et ce corps finis sont pour notre conscience le fait premier de notre existence et le fondement de toute notre pensée, de tous nos sentiments et de toute notre volonté, et tant que les choses finies sont la réalité normale d'où nous nous hissons, à l'occasion (ou même fréquemment), à l'idée et au sens de l'infini, nous sommes encore très loin de la gnose. Sur le plan de la gnose, l'infini est, tout à la fois, la conscience normale de notre être, son fait premier et sa substance sensible. Pour nous, c'est très concrètement la fondation d'où se forme tout le fini, et c'est de là, par ses forces incalculables et sans limites, que sont mises en mouvement toute notre pensée, toute notre volonté et toute notre joie. Mais cet infini n'est pas seulement quelque chose qui imprègne tout ou qui

s'étend partout et en quoi tout se forme et se produit. Derrière cette extension incommensurable, la conscience gnostique perçoit toujours un infini intérieur qui est sans espace. C'est par ce double infini que nous arriverons à l'être essentiel de Satchidânanda, Moi suprême de notre être et totalité de notre existence cosmique. Une existence illimitée s'ouvre à nous et nous sentons tout d'abord qu'elle est comme une infinitude au-dessus de nous à laquelle nous tentons de nous élever, comme une infinitude autour de nous en laquelle nous nous efforçons de dissoudre notre existence séparée. Puis nous nous élevons jusqu'à elle et nous nous élargissons en elle ; nous jaillissons de l'ego dans cette étendue et nous devenons cela à jamais. Quand cette libération est accomplie, son pouvoir peut également prendre de plus en plus possession de notre être inférieur, si telle est notre volonté, jusqu'à ce que même nos activités les plus basses et les plus perverties soient refaçonnées en la vérité du Vijnâna.

Ce sens de l'infini, cette possession par l'infini, telle est la base ; c'est seulement après être parvenus là que nous pouvons nous approcher d'un état où opèrent assez normalement l'idéation, la perception, la sensation, l'identité, la conscience supramentales. Car ce sens de l'infini n'est lui-même qu'un premier fondement et il en faut bien davantage avant que la conscience puisse devenir dynamiquement gnostique. Car la connaissance supramentale est l'activité d'une lumière suprême, et beaucoup d'autres lumières, beaucoup d'autres niveaux de connaissance plus hauts que le mental humain peuvent s'ouvrir en nous et recevoir ou refléter quelque rayon de cette splendeur avant même que nous nous élevions à la gnose. Mais pour posséder pleinement la connaissance supramentale et en être le maître, il faut d'abord entrer en l'être de la lumière suprême et devenir cette lumière ; notre conscience doit se transformer en cette conscience ; son principe et son pouvoir de perception (de soi et de tout), par identité, doivent devenir la substance même de notre existence. Car nos moyens et nos manières de connaître et d'agir se modèleront nécessairement sur la nature de notre conscience, et c'est la conscience qui doit radicalement changer si nous voulons être le maître de ce pouvoir de connaissance supérieur au lieu d'être seulement visité par lui de temps à autre. Mais il ne se borne pas à une pensée supérieure ni à l'activité d'une sorte de raison divine. Il reprend tous nos moyens de connaissance actuels, mais en les rendant immensément larges, actifs, efficaces, au lieu d'aveugles, infructueux et de fermés qu'ils sont maintenant, et les change en une haute et intense activité perceptive du Vijnâna. Ainsi, il reprend les activités de nos sens et illumine même leur champ ordinaire, si bien que nous avons une perception vraie des choses. Et au sens mental aussi, il donne une perception directe des phénomènes intérieurs autant que des phénomènes extérieurs : par exemple, le pouvoir de

sentir, de recevoir ou de percevoir, les pensées, les sentiments, les sensations et les réactions nerveuses de l'objet sur lequel il se porte [Selon Patanjali, ce pouvoir s'obtient par *samyama* (maîtrise par la concentration) sur un objet. Ceci vaut pour le mental, mais dans la gnose, il n'est pas besoin de *samyama*, car la perception directe est le fonctionnement naturel du Vijnâna.]. Le pouvoir de connaissance Supramental se sert aussi bien des sens subtils que des sens physiques et délivre ceux-ci de leurs erreurs. Il nous donne la connaissance et l'expérience d'autres plans d'existence en dehors du plan matériel auquel notre mentalité ordinaire est attachée avec ignorance, et il élargit le monde pour nous. De même, il transforme les sensations et leur donne leur pleine intensité autant que leur pleine capacité de tenir la charge, car la pleine intensité est impossible dans notre substance mentale normale, le pouvoir de contenir et de supporter les vibrations nous est refusé au-delà d'un certain point, sinon le mental et le corps se briseraient tous deux sous le choc ou la tension prolongée. Il reprend également l'élément de connaissance dans nos sentiments et dans nos émotions (car nos sentiments aussi contiennent un pouvoir de connaissance et un pouvoir de réalisation que nous ne reconnaissons pas et ne cultivons pas convenablement) et les délivre tout à la fois de leurs limitations, de leurs erreurs et de leurs perversions. Car, en toutes choses, la gnose est la Vérité, le Droit [Par opposition à la sinuosité de la conscience ordinaire (*Note de l'éditeur*).], la Loi suprême, *dévânâm adabdhâni vratâni.*

La Connaissance et la Force ou Volonté (toute force consciente est volonté) sont les côtés jumeaux de l'action de la conscience. Dans notre mentalité, ils sont divisés. L'idée vient d'abord, puis la volonté arrive en trébuchant derrière, ou se révolte contre elle, ou lui sert d'outil imparfait et donne des résultats imparfaits ; ou bien la volonté se met en mouvement d'abord avec une idée aveugle ou myope et élabore quelque produit dans la confusion, puis nous en avons plus tard l'exacte compréhension. En nous, il n'existe pas d'unité entre ces deux pouvoirs, pas d'entente complète ; ou encore il n'y a pas de correspondance parfaite entre l'initiative et l'exécution. La volonté individuelle, non plus, n'est pas en harmonie avec la volonté universelle ; elle essaye d'aller plus loin ou ne va pas assez loin, ou dévie et se débat contre elle. Elle ne connaît pas l'époque ni les saisons de la Vérité, ni ses degrés, ni ses mesures. Le Vijnâna reprend la volonté et commence par la mettre en harmonie avec la vérité de la connaissance supramentale, puis en union avec elle. Dans cette connaissance, l'idée qui joue dans l'individu est une avec l'idée qui joue dans l'univers, parce que l'une et l'autre se réfèrent à la vérité de la Connaissance suprême et de la Volonté transcendante. Non seulement la gnose reprend notre volonté intelligente et la transforme, mais elle reprend nos souhaits, nos désirs, et même ce que nous appelons les désirs inférieurs — instincts, impulsions, poursuites des sens et des sensations —, et les transforme. Ils cessent d'être des souhaits et des désirs, d'abord

parce qu'ils cessent d'être personnels, puis parce qu'ils cessent d'être cette lutte pour saisir ce que nous ne possédons pas, que nous appelons envie ou désir. Et lorsqu'ils cessent d'être cette poursuite aveugle ou semi-aveugle de la mentalité instinctive ou intellectuelle, ils se transforment en une activité variée de la Volonté de Vérité ; or, cette volonté agit avec la connaissance inhérente des mesures exactes de l'action décrétée, et par suite avec une efficacité inconnue de nos velléités mentales. Par suite aussi, l'action de la volonté du *vijnânamaya* ne laisse point de place au péché ; car le "péché" est une erreur de la volonté, c'est un désir et un acte de l'Ignorance.

Quand le désir cesse complètement, le chagrin et toutes les souffrances intérieures cessent aussi. Le Vijnâna reprend non seulement nos facultés de connaissance et de volonté, mais aussi nos capacités d'affection et de jouissance, et les transforme en un mouvement de l'Ananda divin. Car, si la connaissance et la force sont les deux côtés ou les pouvoirs jumeaux de l'action de la conscience, la félicité ou Ânanda (bien supérieure à ce que nous appelons plaisir) est la substance même de la conscience et le résultat naturel d'une action conjuguée de la connaissance et de la volonté, de la force et de la conscience de soi. Le plaisir et la douleur, la joie et le chagrin sont, les uns comme les autres, des déformations causées par un trouble d'harmonie entre notre conscience et la force qu'elle applique, entre notre connaissance et notre volonté, une rupture de leur unité par une descente à un plan inférieur où elles sont limitées, divisées, privées de la plénitude de leur fonctionnement naturel et en conflit avec d'autres forces, d'autres consciences, d'autres connaissances, d'autres volontés. Le Vijnâna remet tout cela droit par le pouvoir de sa vérité et par un retour en masse à l'unité et à l'harmonie, au Droit, à la Loi suprême. Il reprend toutes nos émotions et les change en des formes variées de l'amour et de la félicité, y compris nos haines, nos répulsions et toutes les causes de nos souffrances. Il découvre ou révèle le sens qu'elles n'avaient pas trouvé, faute duquel elles étaient devenues les perversions qu'elles sont ; il ramène la totalité de notre nature au Bien éternel. De même pour nos perceptions et nos sensations : il révèle toute la félicité qu'elles cherchent, mais une félicité dans la vérité et non dans la perversion ni dans les fausses recherches et les fausses inspirations ; il apprend même à nos impulsions inférieures à se saisir du Divin et de l'Infini dans les apparences après lesquelles elles courent. Toutes ces transmutations ne se font pas au niveau de l'être inférieur, mais en élevant le mental, le vital et le matériel à la pureté inaliénable, à l'intensité naturelle, à l'extase continuelle, unique et pourtant infiniment variée, de l'Ananda divin.

Ainsi, dans toutes ses activités, l'être du Vijnâna est l'expression d'un pouvoir de connaissance parfait, d'un pouvoir de volonté parfait et d'un pouvoir de félicité parfait qui ont été haussés à un plan plus haut que le plan

mental, vital et corporel. Pénétrant tout, universalisé, libéré de toute personnalité et de toute individualité égoïstes, il est l'expression d'un Moi supérieur, d'une conscience supérieure et, par conséquent, d'une force supérieure et d'une joie d'être supérieure. Dans le Vijnâna, tout fonctionne dans la pureté, dans la droiture, dans la vérité de la Prakriti supérieure ou divine. Ses pouvoirs peuvent souvent ressembler à ce que l'on appelle des "siddhi" dans le langage yoguique courant, ou à ce que les Européens appellent des pouvoirs occultes — pouvoirs répudiés et redoutés des dévots et de bien des yogi comme des pièges, des pierres d'achoppement, des diversions de la vraie recherche du Divin. Mais ils ont cette réputation et sont dangereux à ce niveau, parce que c'est l'ego qui les cherche dans l'être inférieur et d'une façon anormale, pour une satisfaction égoïste. Dans le Vijnâna, ils ne sont ni occultes, ni siddhi ; ils sont l'expression normale de la nature gnostique, sans rien forcer et sans rien de caché. Le Vijnâna est le Pouvoir-de-Vérité et l'Action-de-Vérité de l'Être divin en ses identités divines, et quand ce Pouvoir agit à travers l'individu qui s'est haussé au plan gnostique, il s'accomplit sans perversion, sans faute et sans réaction égoïste, sans diversion de la possession du Divin. Car, sur ce plan, l'individu n'est plus l'ego, mais le jîva libre et domicilié en la nature divine supérieure dont il est une parcelle, *parâ prakritir jîva-bhoûtâ*, domicilié en la nature du Moi suprême et universel qu'il voit jouer à d'innombrables individualités, certes, mais sans le voile de l'ignorance, avec la connaissance de soi, en Son innombrable unicité et dans la vérité de sa Shakti divine.

Dans le Vijnâna, nous découvrons la relation juste et l'action juste du Pourousha et de la Prakriti, parce que là, ils deviennent un et le Divin n'est plus voilé dans la Mâyâ. Tout est son action. Le Jîva ne dit plus : "Je pense, j'agis, je désire, je sens"; il ne dit même pas, comme le sâdhak qui cherche à parvenir à l'unité sans l'avoir encore atteinte : "Ainsi qu'il est décrété par Toi qui demeures en mon cœur, ainsi j'agis." Car le cœur, le centre de la conscience mentale, n'est plus le centre qui met en mouvement, mais simplement un instrument de transmission béatifique. Au lieu de cela, le sâdhak perçoit le Divin établi au-dessus, seigneur de tout, *adhishthita,* autant qu'agissant en lui. Et, étant lui-même établi en cet être supérieur, *parârdhé paramasyâm parâvati,* il peut dire vraiment et hardiment : "Dieu lui-même, par sa Prakriti, connaît, agit, aime et se réjouit à travers mon individualité et ses symboles, et y accomplit, à sa haute mesure divine, l'innombrable *lîlâ* que l'Infini joue à jamais en cet univers, qui est Lui-même à jamais."

Chapitre 24

Gnose et Ânanda

L'ascension au plan de la gnose, la possession d'un commencement de conscience gnostique, doit élever l'âme de l'homme et sublimer sa vie dans le monde en une gloire de lumière, de pouvoir, de béatitude et d'infinitude qui, comparée à l'action boiteuse et aux réalisations limitées de notre existence mentale et physique actuelle, peut apparaître comme l'état même et le dynamisme de la perfection finale et absolue. Et c'est une perfection vraie telle qu'il n'en a jamais existé avant dans l'ascension de l'esprit. Car, même la réalisation spirituelle la plus haute sur le plan mental a quelque chose de trop lourd du haut et d'exclusif, elle ne voit qu'un côté des choses ; même la spiritualité mentale la plus large n'est pas assez large et elle est gâtée aussi par l'imperfection de son pouvoir d'expression dans la vie. Et pourtant, comparée à ce qui se trouve au-delà, cette première splendeur gnostique aussi n'est qu'un brillant passage vers une perfection plus parfaite. C'est l'échelon sûr et lumineux d'où nous pouvons grimper plus haut encore, joyeusement, jusqu'aux infinitudes absolues qui sont l'origine et le but de l'esprit incarné. Par cette nouvelle ascension, la gnose ne disparaît pas vraiment, mais elle touche sa propre Lumière suprême d'où elle était descendue pour servir de médiatrice entre le mental et l'Infini suprême.

Selon l'Oupanishad, une fois que l'on possède le Moi de connaissance au-dessus du mental et que tous les moi inférieurs ont été résorbés en lui, il existe encore un autre échelon, le dernier à franchir (bien que l'on puisse se demander si c'est le dernier pour l'éternité ou seulement le dernier pratiquement concevable, ou le dernier vraiment nécessaire pour nous maintenant?) afin de soulever notre existence gnostique en le Moi de Béatitude et d'achever ainsi la découverte spirituelle de l'Infini divin. L'Ananda, la suprême Béatitude éternelle (d'un caractère tout différent et infiniment plus haute que la plus haute joie humaine ou le plus sublime plaisir) est la nature essentielle et originelle de l'Esprit. En l'Ananda, notre esprit trouve son vrai moi ; en l'Ananda, il trouve sa conscience essentielle ; en l'Ananda, est le pouvoir absolu de son existence. Quand l'âme incarnée entre en cette haute béatitude de l'esprit — absolue, sans limite, inconditionnée —, c'est la libération infinie et la perfection infinie. Il est vrai que, même sur les plans inférieurs où le Pourousha joue avec sa Nature mélangée et restreinte, on peut posséder quelque touche de cette béatitude, par réflexion, par une descente mitigée. On peut avoir l'expérience d'un Ânanda spirituel sans borne sur le plan de la matière, sur le plan de la vie, sur

le plan du mental, autant que sur le plan gnostique de vérité et de connaissance ou au-dessus. Et le yogi qui s'engage dans ces réalisations mineures peut les trouver si complètes et si irréfutables qu'il ne pourra rien imaginer de plus grand, rien au-delà. Car chacun des principes divins contient en soi la potentialité complète des six autres notes de notre être ; chaque plan de la Nature peut arriver à la perfection de ses propres notes dans ses propres conditions. Mais la perfection intégrale ne peut s'obtenir que par une ascension graduelle de l'inférieur au supérieur et une descente ininterrompue du supérieur dans l'inférieur, jusqu'à ce que tout devienne un, tel un bloc solide de Vérité éternelle, et souple en même temps comme une mer de Vérité infinie.

Même la conscience physique de l'homme, l'*annamaya pourousha*, peut, sans cette ascension suprême ni cette descente intégrale, réfléchir le Moi de Satchidânanda et entrer en lui. Elle peut y parvenir, soit par une réflexion de l'Âme et de sa béatitude, de son infinitude et de son pouvoir cachés dans la Nature physique — cachés, mais toujours présents ici —, soit en perdant en le Moi au-dedans ou au-dehors le sentiment de sa substance séparée et de son existence séparée. Il en résulte un sommeil glorifié du mental physique : l'être physique s'oublie lui-même dans une sorte de Nirvâna conscient, ou encore il se meut telle une chose inerte entre les mains de la Nature, *jadavat,* comme une feuille dans le vent, ou il vit heureux et libre dans un état de pure irresponsabilité d'action, *bâlavat* : une enfance divine. Mais ces expériences viennent sans les gloires plus hautes de la connaissance et de la félicité qui appartiennent à ce même état, mais à un niveau plus élevé. C'est une réalisation inerte de Satchidânanda, où n'entrent aucune maîtrise de la Prakriti par le Pourousha, aucune sublimation de la Nature l'élevant à son pouvoir suprême et aux gloires infinies de la *Parâ Shakti.* Pourtant, cette maîtrise et cette sublimation sont les deux voies d'entrée de la perfection, ce sont les portes splendides qui conduisent au suprême Éternel.

De même, l'âme de vie, la conscience de vie dans l'homme, *prânamaya pourousha*, peut réfléchir directement le Moi de Satchidânanda et entrer en lui par une vaste et splendide réflexion béatifique de l'Âme en la Vie universelle, ou en perdant en l'immense Moi au-dedans ou au-dehors le sentiment de sa vie séparée et de son existence séparée. Il en résulte un état de profond et complet oubli de soi, ou une activité, irresponsablement poussée par la nature vitale, un enthousiasme délirant qui s'abandonne à la grande énergie cosmique en sa danse vitale. L'être extérieur vit dans une frénésie de possession par Dieu, sans souci de soi ni du monde, *ounmattavat,* ou dans un complet mépris des conventions et des convenances qui règlent l'action humaine, indifférent aussi à l'harmonie et aux rythmes d'une Vérité plus haute. Il agit comme un être vital déréglé, *pishâtchavat,* un maniaque

divin ou un démoniaque divin. Ici aussi, il n'y a pas de maîtrise ni de sublimation suprême de la nature. Il y a seulement une possession statique et joyeuse par le Moi au-dedans et, au-dehors, une possession dynamique désordonnée par la Nature vitale et physique.

L'âme mentale, la conscience mentale dans l'homme, *manomaya pourousha,* peut, de même, réfléchir directement Satchidânanda et entrer en lui par une réflexion de l'Âme lorsqu'elle se reflète dans la nature du pur mental universel, lumineux, sans murs, heureux, plastique, illimité, ou par une absorption en le Moi au-dedans et au-dehors, vaste, libre, inconditionné, dépourvu de centre. Il en résulte une immobile cessation de tout mouvement mental et de toute action, ou une action sans désir et sans attaches observée par le Témoin intérieur qui ne participe en rien. L'être mental devient l'âme ermite, seule dans le monde et sans souci de tous les liens humains, ou l'âme secrète qui vit dans le ravissement de la proximité de Dieu ou dans la béatitude de l'identité et dans une joyeuse relation d'extase et d'amour purs pour toutes les créatures. L'être mental peut même réaliser le Moi sur les trois plans ensemble : mental, vital et physique. Il vit alors toutes ces formes d'expérience, alternativement, successivement ou simultanément. Ou il peut transformer les formes inférieures en des manifestations de l'état supérieur : il peut tirer vers le haut l'enfance divine ou l'inerte irresponsabilité du mental physique libre, ou la folie divine du mental-vital libre et son insouciance pour toutes les règles, toutes les convenances, les harmonies, les couleurs, ou cacher derrière ses extravagances l'extase du saint ou la liberté solitaire de l'ermite vagabond. Ici aussi, il n'y a pas de maîtrise, pas de sublimation de la Nature par l'âme dans le monde, mais une double possession : au-dedans, par la liberté et la félicité du mental spirituel infini, et, au-dehors, par le jeu naturel, joyeux et sans règle de la Nature mentale. Néanmoins, puisque l'être mental est capable de recevoir la gnose d'une manière qui échappe à l'âme de vie et à l'âme physique, puisqu'il peut s'y soumettre avec connaissance, fût-ce la connaissance limitée d'une réponse mentale, il peut donc, jusqu'à un certain point, gouverner son action extérieure par la lumière gnostique, ou du moins baigner en elle et y purifier sa volonté et ses pensées. Mais le Mental est simplement capable d'un compromis entre l'infini au-dedans et la nature finie au-dehors ; il est incapable de faire couler avec quelque plénitude l'infinitude de la connaissance, du pouvoir et de la béatitude de l'être intérieur dans son action extérieure, qui reste toujours inadéquate. Pourtant, il est satisfait et libre, parce que c'est le Seigneur au-dedans qui prend la responsabilité de l'action — adéquate ou inadéquate —, qui assume la direction et en fixe les conséquences. L'âme gnostique, par contre, le *vijnânamaya rousha*, est la première à partager, non seulement la liberté mais le pouvoir et la souveraineté de l'Éternel. Car elle reçoit la Divinité en son

entier, elle a le sens de la plénitude divine dans son action ; elle participe à la marche libre, splendide et royale de l'Infini ; c'est un vaisseau de la connaissance originelle, du pouvoir immaculé, de la béatitude inviolable ; elle transmue toute la vie en la Lumière et en la Flamme éternelles, en un Vin du nectar éternel. Elle possède l'infini du Moi et l'infini de la Nature. Non point qu'elle perde son moi naturel en le moi de l'Infini : elle l'y trouve. Sur les autres plans, qui sont davantage accessibles à l'être mental, l'homme trouve Dieu en lui-même et se trouve lui-même en Dieu ; il devient divin en son essence plutôt qu'en sa personne ou en sa nature. Dans la gnose — même la gnose mentalisée —, l'Éternel Divin possède, transforme et marque de son sceau le symbole humain : il enveloppe la personne et la nature, et se découvre partiellement en l'une et en l'autre. L'être mental reçoit et, tout au plus, réfléchit ce qui est vrai, divin, éternel ; l'âme gnostique parvient à une identité véritable : non seulement elle possède l'esprit de la Nature de vérité, mais son pouvoir. Dans la gnose, le dualisme du Pourousha et de la Prakriti, de l'Âme et de la Nature — ces deux pouvoirs séparés qui se complètent l'un l'autre, cette grande vérité jumelle des Sânkhya fondée sur la vérité pratique de notre existence naturelle actuelle — disparaît en leur entité bi-une, en le mystère dynamique du Suprême occulte. C'est l'Être de Vérité, le Hara-Gauri symbolique de l'iconographie indienne ; c'est le double Pouvoir masculin-féminin né de la suprême Shakti du Suprême et porté par elle.

Ainsi, l'âme de vérité n'achève pas son voyage par un oubli de soi en l'Infini : elle arrive à une éternelle possession de soi en l'Infini. Son action n'est pas déréglée : c'est une maîtrise parfaite dans une liberté infinie. Sur les plans inférieurs, l'âme est naturellement soumise à la Nature et c'est dans la nature inférieure qu'elle trouve le principe régulateur ; là, tout le réglage dépend de notre acceptation et notre soumission stricte à la loi du fini. Si, sur ces plans, l'âme se retire de la loi régulatrice pour entrer en la liberté de l'Infini, elle perd son centre naturel et se trouve sans centre dans une infinitude cosmique ; elle quitte le principe d'harmonie vivante qui jusqu'alors réglait son être extérieur et elle n'en trouve pas d'autre. La nature personnelle, ou ce qu'il en reste, continue simplement et mécaniquement ses mouvements passés pendant un certain temps, ou elle danse avec les rafales et les torrents de l'énergie universelle (qui agit du dehors sur l'organisme individuel plutôt que du dedans), ou elle erre çà et là dans l'extravagance d'une extase irresponsable, à moins qu'elle ne reste inerte, abandonnée par le souffle de l'Esprit qui l'habitait. Mais, par contre, si, dans son élan de liberté, l'âme part à la découverte d'un autre centre de contrôle, un centre divin qui permette à l'Infini de gouverner consciemment son action dans l'individu, c'est vers la gnose qu'elle va, où ce centre préexiste, un centre d'harmonie et d'ordre éternels. Quand il s'élève au-dessus du mental et de la vie, et qu'il

entre en la gnose, le Pourousha devient le maître de sa nature, parce qu'il n'est plus soumis qu'à la Nature suprême. Sur ce plan, la force ou la volonté est une énergie parfaite qui coïncide exactement avec la connaissance divine. Et cette connaissance n'est pas simplement l'œil du Témoin : c'est le regard immanent et impératif de l'Ishwara. Son lumineux et souverain pouvoir — un pouvoir que l'on ne peut enfreindre ni contredire — impose sa force d'expression à toute action et rend vrais, radieux, authentiques, inévitables, chaque mouvement et chaque impulsion.

La gnose ne rejette pas les réalisations des plans inférieurs, car ce n'est pas une annihilation ni une extinction, ce n'est pas un Nirvâna, mais un accomplissement sublime de notre Nature manifestée. Elle possède les réalisations d'en bas, mais dans ses propres conditions, après les avoir transformées et en avoir fait les éléments d'un ordre divin. L'âme gnostique est un enfant, mais un enfant-roi [Ainsi disait Héraclite : “Le royaume est de l'enfant.”] ; c'est l'enfance royale et éternelle qui possède les mondes tels des jouets, et la Nature universelle entière comme le jardin miraculeux d'un jeu qui ne fatigue jamais. La gnose embrasse la condition de l'inertie divine, mais ce n'est plus l'inertie d'une âme sujette ni poussée par la Nature telle une feuille morte par le souffle du Seigneur. C'est une passivité heureuse qui est capable de supporter l'inimaginable intensité d'action et d'ânanda de l'Âme de la Nature, et qui n'est pas seulement poussée par la béatitude du Pourousha souverain, mais consciente en même temps d'être la Shakti suprême au-dessus et autour du Pourousha, sa souveraine qui le porte à jamais radieusement sur sa poitrine. Cet être bi-un, Pourousha-Prakriti, est semblable à un Soleil flamboyant ; c'est un corps de Lumière divine emporté dans son orbite par sa propre conscience et par son propre pouvoir intérieurs, un avec l'universel, un avec la Transcendance suprême. Sa folie est la sage folie de l'Ananda, c'est l'extase imprévisible d'une conscience et d'un pouvoir suprêmes qui vibrent d'un sens infini de la liberté et d'une intensité infinie en chaque mouvement de sa vie, et chacun de ses mouvements est divin. Son action est suprarationnelle et, par conséquent, pour le mental rationnel qui n'a pas la clef, elle semble une colossale folie. Et pourtant, ce qui paraît être de la folie est une sagesse en action, mais qui déconcerte le mental par la liberté et la richesse de son contenu, et par sa simplicité fondamentale au milieu de l'infinie complexité de ses mouvements — c'est la méthode même du Seigneur des mondes, et nulle interprétation intellectuelle ne peut la sonder ; et c'est une danse aussi, un tourbillon d'énergies formidables, mais le Maître de la danse tient en main Ses énergies et leur fait suivre l'ordre rythmique et les cercles harmoniques tracés par sa Râssa-lîlâ. Pas plus que le démoniaque divin, l'âme gnostique n'est liée par les petites conventions ni les convenances de la vie humaine normale, ni par les règles étroites qui lui

servent tant bien que mal à s'accommoder des dualités troublantes de la nature inférieure et à tenter de guider ses pas parmi les apparentes contradictions du monde afin d'éviter ses innombrables pierres d'achoppement ou de contourner avec précaution ses dangers et ses pièges. La vie gnostique supramentale est anormale pour nous, parce qu'elle a la liberté de toutes les hardiesses et de toutes les joies audacieuses d'une âme qui traite la Nature sans peur, ou même violemment ; et pourtant, c'est la normalité même de l'infini et tout est gouverné par la loi de la Vérité et par ses processus exacts et infaillibles. Elle obéit à la loi d'une Connaissance, d'une Félicité et d'un Amour maîtres d'eux-mêmes au sein d'une innombrable Unité. Elle semble anormale parce que son rythme ne peut pas se mesurer d'après les battements timides du mental, et pourtant ses pas suivent une cadence merveilleuse et transcendante.

Quelle est donc l'utilité de ce degré plus haut et quelle différence y a-t-il entre l'âme dans la gnose et l'âme dans la Béatitude? Il n'y a pas de différence essentielle, et pourtant une différence tout de même, parce que c'est un transfert à une autre conscience et vraiment un renversement de position — à chaque degré de l'ascension, de la Matière à l'Existence la plus haute, un renversement de conscience se produit. L'âme ne regarde plus en haut "quelque chose" qui se trouve au-delà, mais elle est dans ce quelque chose et, de là, regarde en bas tout ce qu'elle était auparavant. En fait, on peut découvrir l'Ananda sur tous les plans, parce qu'il existe partout et il est partout le même. Il existe même une réplique du plan de l'Ananda en chacun des mondes de conscience inférieurs. Mais sur les plans inférieurs, il faut non seulement une sorte de dissolution du mental pur ou des sens vitaux ou des perceptions physiques dans l'Ananda pour y atteindre, mais l'Ananda lui-même est pour ainsi dire dilué par la forme mentale, vitale ou matérielle ainsi dissoute, retenu en dilution, puis changé en un maigre filet — merveilleux pour la conscience inférieure, mais sans comparaison avec ses intensités véritables. La gnose, au contraire, possède la lumière dense de la conscience essentielle [*Chidghana*], et, dans cette densité, l'intense plénitude de l'Ananda peut exister. Et quand la forme de la gnose est dissoute en l'Ananda, elle n'est pas complètement annulée ; elle subit un changement naturel qui transporte l'âme en son ultime et absolue liberté — l'âme se projette dans l'existence absolue de l'esprit et s'élargit en les infinitudes entièrement souveraines de sa propre béatitude. L'infini, l'absolu est la source consciente et l'accompagnement, la condition, la norme, le lieu et l'atmosphère de toutes les activités de la gnose ; c'est sa base et sa source jaillissante, sa substance constitutive, c'est la Présence qui l'habite et l'inspire ; mais dans son action, la gnose semble se détacher de cet absolu, pour ainsi dire, devenir son opération, devenir un mouvement rythmique de ses activités, une Mâyâ [Mâyâ n'est pas pris au sens d'illusion, mais au sens védique originel. Dans l'existence gnostique, tout est réel,

spirituellement concret, éternellement vérifiable.] divine ou une création de Sagesse de l'Éternel. La gnose est la Connaissance-Volonté divine de la Conscience-Force divine, c'est la conscience et l'action harmoniques de Prakriti-Pourousha — elle est pleine de la félicité de l'existence divine. En l'Ananda, la connaissance revient de ces harmonies voulues à la pure conscience de soi, et la volonté se dissout en la pure force transcendante, puis l'une et l'autre sont absorbées en la pure félicité de l'Infini. L'existence gnostique est fondée sur la substance même et sur la forme même de l'Ananda.

Cette absorption en l'Ananda couronne l'ascension, car ici s'achève la transition à l'unité absolue dont la gnose était l'étape décisive, mais non le lieu de repos final. Dans la gnose, l'âme perçoit son infinitude et vit dans l'infinitude, pourtant elle vit aussi dans un centre d'action et sert le jeu individuel de l'Infini. Elle réalise son identité avec toutes les existences, mais elle garde une distinction sans différence qui lui permet aussi d'être en contact avec elles dans une certaine diversité. C'est cette distinction pour la joie du contact qui, dans le mental, se traduit non seulement par une différence, mais par une expérience de séparation de nos autres "moi" ; dans l'être spirituel, elle se traduit par le sentiment d'avoir perdu le moi qui est un avec nous en les autres et par une poursuite de la félicité dont nous sommes déchus ; dans la vie, par un compromis entre un absorbement égoïste et une recherche aveugle de l'unité perdue. Dans sa conscience infinie, l'âme gnostique crée une sorte de limitation volontaire aux fins de sa propre sagesse ; elle possède même une aura particulière à son être, lumineuse, en laquelle elle se meut, bien qu'au-delà de cette aura elle entre en toutes choses et s'identifie à tous les êtres et à toutes les existences. Dans l'Ananda, tout est renversé : le centre disparaît. Dans la nature de béatitude, il n'existe plus de centre ni de circonférence volontaire ni imposée — tout est, tous sont un seul et même être, un seul et même esprit identique. L'âme de béatitude se retrouve elle-même et se sent elle-même partout ; elle est *anikéta,* elle n'a pas de demeure, ou sa demeure est le tout, ou, s'il lui plaît, toutes choses sont ses innombrables demeures ouvertes les unes aux autres à jamais. Tous les autres moi sont entièrement ses propres moi, en action comme en essence. La joie du contact dans une unité diverse devient totalement la joie de l'identité absolue dans une unité innombrable. L'Existence ne se formule plus en termes de connaissance, parce que, ici, le connu, la connaissance et celui qui connaît sont intégralement un seul et même moi ; et puisque tout possède tout dans une identité intime qui dépasse la plus proche proximité, il n'est point besoin de ce que nous appelons connaissance. Toute la conscience est une conscience de la béatitude de l'Infini, tout le pouvoir est un pouvoir de la béatitude de l'Infini, toutes les formes et toutes les activités sont des formes et des activités de la béatitude de l'Infini. En cette vérité absolue de son être, vit

l'âme éternelle de l'Ananda ; ici déformée par des phénomènes contraires, là ramenée à sa source, et les phénomènes transfigurés en leur réalité.

Et l'âme vit — elle n'est pas abolie, elle n'est pas perdue dans un Indéfini sans traits. Car le même principe vaut pour chacun des plans de notre existence : l'âme peut tomber dans le sommeil d'une transe absorbée en soi, demeurer en l'intensité ineffable de la possession de Dieu, vivre dans la plus haute gloire de son propre plan — l'Ânandalôka, le Brahmalôka, le Vaïkountha, le Golôka des divers systèmes indiens —, elle peut même se tourner vers les mondes inférieurs pour les emplir de sa lumière, de son pouvoir et de sa béatitude. Dans les mondes éternels, et de plus en plus à mesure que nous nous élevons dans les mondes au-dessus du Mental, ces états existent l'un en l'autre. Ils ne sont pas séparés : ce sont des pouvoirs coexistants et même coïncidants de la conscience de l'Absolu. Sur le plan de l'Ananda, le Divin n'est pas incapable du jeu cosmique ni ne s'interdit d'exprimer ses gloires. Au contraire, comme y insiste l'Oupanishad, l'Ananda est le principe créateur véritable. Car tout prend naissance en la Béatitude divine [C'est pourquoi le monde de l'Ananda est appelé *Janalôka*. au double sens de naissance et de félicité.]; tout préexiste en elle en tant que vérité d'existence absolue, et c'est cet absolu que le Vijnâna tire au-dehors et soumet à la limitation volontaire de l'Idée et de la loi de l'Idée. Dans l'Ananda, toute loi cesse et c'est une liberté absolue sans condition et sans limite. Il est supérieur à tous les principes, et en même temps il jouit de tous les principes ; il est libre de tous les gouna, et il jouit de ses propres gouna infinis ; il est au-dessus de toutes les formes, et il construit et possède toutes ses formes et toutes ses images. Une totalité inimaginable, tel est l'Esprit — l'Esprit transcendant et universel —, et, pour l'âme aussi, être une avec la béatitude de l'Esprit transcendant et universel, c'est être tout cela et rien de moins. Mais ce plan étant le plan de l'absolu et du jeu des absolus, il est nécessairement inexprimable par toutes les conceptions de notre mental et par les signes des réalités phénoménales ou idéales dont les conceptions mentales sont l'image dans notre intelligence. En fait, ces réalités elles-mêmes sont simplement des symboles relatifs de ces absolus ineffables. Le symbole, la réalité expressive peut nous donner une idée, une perception, un sentiment, une vision, même un contact de la chose symbolisée, mais finalement nous dépassons le symbole et arrivons à la chose qu'il symbolise — nous transcendons l'idée, la vision, le contact, perçons le voile de l'idéal et arrivons aux réelles réalités, à l'identique, au suprême, à cela qui est sans temps et éternel, infiniment infini.

Quand nous devenons intérieurement conscients d'un "quelque chose" qui dépasse entièrement ce que nous sommes et connaissons maintenant, nous nous sentons puissamment attirés par ce quelque chose, et notre

première impulsion absorbante est de nous échapper de la réalité actuelle afin de demeurer entièrement en cette réalité plus haute. Sous sa forme extrême, cette attraction de l'Existence suprême et de l'Ananda infini aboutit à une condamnation de l'existence inférieure et du fini considérés comme une illusion, et à une aspiration au Nirvâna en l'au-delà — c'est la passion de la dissolution, de l'immersion, de l'extinction en l'esprit. Mais la vraie dissolution, le véritable Nirvâna est la délivrance de tous les asservissements de l'inférieur et l'entrée en l'être vaste du Supérieur ; c'est la possession consciente du symbole vivant par le Réel vivant. Et finalement, nous découvrons que cette Réalité supérieure est non seulement la cause de tout le reste, non seulement qu'elle embrasse tout ce reste et existe en tout le reste, mais, plus nous la possédons, plus tout ce reste prend une valeur supérieure dans l'expérience de notre âme et devient le moyen d'une expression plus riche du Réel, d'une communion plus diverse avec l'Infini, d'une ascension plus vaste vers le Suprême. Enfin, nous arrivons tout près de l'absolu et de ses valeurs suprêmes qui sont l'absolu de toutes choses. Nous perdons la passion de la délivrance, *moumoukshoutwa,* qui jusqu'alors nous avait poussés, parce que, désormais, nous sommes intimement proches de ce qui est toujours libre, de ce qui n'est ni pris ni attaché par ce qui nous lie maintenant, ni effrayé par ce qui nous semble un esclavage. C'est seulement quand l'âme enchaînée a perdu son exclusive passion de la liberté que la libération absolue de notre nature peut venir. Le Divin attire à lui les âmes des hommes par des appâts variés ; tous sont issus des conceptions relatives et imparfaites de l'âme et de sa façon de comprendre la béatitude ; tous sont des moyens de chercher l'Ananda ; mais si l'on s'y accroche jusqu'au bout, on laisse échapper l'indicible vérité des félicités qui surpassent tout. Le premier, dans l'ordre, est l'appât d'une récompense terrestre, un prix de joie — matérielle, intellectuelle, morale ou autre — dans le mental et dans le corps terrestres. Le second est une version plus lointaine et plus grandiose de la même erreur fructueuse : c'est l'espoir d'une félicité céleste qui dépasse infiniment ces récompenses terrestres — et la conception du ciel grandit en hauteur et en pureté, jusqu'à ce qu'elle arrive à l'idée pure de la présence éternelle de Dieu ou d'une union sans fin avec l'Éternel. Et finalement, nous arrivons au plus subtil de tous les appâts : l'évasion de toutes les joies terrestres, ou célestes, et de toutes les douleurs et les souffrances, de tous les efforts, les ennuis, tous les phénomènes du monde — un Nirvâna, une dissolution de soi en l'Absolu, un Ananda de cessation et de paix ineffable. Mais en fin de compte, tous ces jouets du mental doivent être transcendés. La crainte de la naissance et le désir d'échapper à la naissance doivent nous quitter totalement. Car, pour répéter les paroles anciennes, l'âme qui a réalisé l'unité n'a plus de chagrin ni d'aversion ; l'esprit qui est entré en la béatitude

de l'esprit n'a plus rien à craindre de personne ni de quoi que ce soit. La peur, le désir et le chagrin sont des maladies du mental ; nées de son sentiment de division et de limitation, elles disparaissent avec le mensonge qui les avait engendrées. L'Ananda est pur de ces maladies ; il n'est pas le monopole de l'ascète, il n'est pas né du dégoût de l'existence.

L'âme de béatitude n'est pas liée à la naissance ni liée à la non-naissance ; elle n'est pas poussée par le désir de la Connaissance ni assaillie par la peur de l'Ignorance. La suprême Âme de béatitude possède déjà la Connaissance et transcende tout besoin de connaissance. N'étant pas limitée en sa conscience par les formes et par les actes, elle peut jouer avec la manifestation sans être touchée par l'Ignorance. Déjà, en haut, elle prend part au mystère d'une manifestation éternelle, et, ici, quand le temps viendra, elle descendra dans la naissance sans être l'esclave de l'Ignorance ni enchaînée à la roue de la Nature et à ses cycles. Car elle sait que, pour l'âme dans un corps, le but et la loi des séries de naissance est de s'élever de plan en plan et de toujours remplacer le règne du jeu inférieur par le règne du jeu supérieur, jusque dans le monde matériel tout en bas. L'Âme de béatitude ne dédaigne pas d'aider d'en haut à cette ascension, ni ne craint de descendre les marches de Dieu jusqu'à la naissance matérielle et, là, par le pouvoir de sa nature de béatitude, de contribuer à l'attraction ascendante des forces divines. Le moment n'est pas encore venu de cette heure merveilleuse de l'Esprit du Temps dans l'évolution. L'homme en général n'est pas encore capable de s'élever à la nature de béatitude : il doit d'abord s'établir fermement aux altitudes supérieures du mental, puis, de là, s'élever à la gnose ; il est moins capable encore de faire descendre en son entier le Pouvoir de béatitude dans la Nature terrestre : il doit cesser d'abord d'être un homme mental et devenir surhumain. Tout ce qu'il peut faire maintenant, c'est de recevoir, à un degré plus ou moins grand, quelque reflet de ce Pouvoir en son âme par une transmission amoindrissante qui doit traverser une conscience inférieure ; mais même cela lui donne le sens d'une extase et d'une béatitude insurpassables.

Mais que sera cette nature de béatitude quand elle se manifestera dans une race nouvelle, supramentale? L'âme pleinement évoluée sera une avec tous les êtres, non seulement à l'état statique, mais dans les effets dynamiques de l'expérience d'une conscience de béatitude intense et sans limite. Et puisque l'amour est le pouvoir réalisateur et le symbole d'âme de l'unité en la béatitude, l'être Supramental s'approchera de cette unité et entrera en cette unité par la porte de l'amour universel — d'abord, par la sublimation de l'amour humain, puis par l'amour divin, puis un sommet de beauté, de douceur et de splendeur, inconcevable pour nous maintenant. En la conscience de béatitude, il sera un avec le jeu du monde entier et avec ses

pouvoirs, ses événements, et à jamais seront bannies la peur et la tristesse de notre pouvoir, la soif et la douleur de notre existence mentale, vitale et physique obscurcie. Par la liberté de la béatitude, il aura le pouvoir d'unifier tous les principes contradictoires de notre être en leur valeur absolue. Tout le mal sera nécessairement changé en bien ; la beauté universelle de Celui qui est Toute-Beauté prendra possession de ses royaumes déchus ; chaque obscurité sera l'enfantement d'une gloire de lumière, et les discordes que le mental crée entre la Vérité, le Bien et la Beauté, entre le Pouvoir, l'Amour et la Connaissance, disparaîtront au sommet éternel, en les étendues infinies où ils sont toujours un.

Dans le mental, dans la vie et dans le corps, le Pourousha est séparé de la Nature, en conflit avec elle. Il cherche laborieusement à la dominer et à contraindre ce qu'il en peut incarner par sa force masculine, et cependant, il reste soumis à ses dualités affligeantes — en fait, il est son jouet du haut en bas et d'un bout à l'autre. Dans la gnose, il est "bi-un" avec elle, deux en un ; étant maître de sa propre nature, il trouve sa réconciliation et son harmonie avec elle de par leur unité essentielle, tout en acceptant — car telle est la condition de sa maîtrise et de ses libertés — une soumission infiniment béatifique au Suprême en sa Nature divine souveraine. Sur les cimes de la gnose, en l'Ananda, il n'est plus seulement "bi-un" avec la Prakriti, mais un avec elle. Le jeu déconcertant de la Nature et de l'âme dans l'Ignorance n'existe plus ; tout est le jeu conscient de l'âme avec elle-même et avec tous ses moi, avec le Suprême et avec la Shakti divine en la nature de béatitude infinie devenue sa propre nature. Tel est le suprême mystère, le haut secret, simple pour notre expérience, bien que difficile et complexe pour nos conceptions mentales et pour notre intelligence limitée qui s'efforce de comprendre ce qui la dépasse. En la libre infinitude de la joie de Satchidânanda se trouve le jeu d'un Enfant divin, la *râssa lîlâ* de l'Amant infini, et les symboles mystiques de son âme se répètent en signes de beauté, en mouvements et en harmonies de félicité dans un éternel à-jamais.

Chapitre 25

La Connaissance Supérieure et la Connaissance Inférieure

Nous avons maintenant terminé notre examen de la voie de la Connaissance et vu où elle conduisait. En premier lieu, le but du Yoga de la Connaissance est la possession de Dieu ; c'est posséder Dieu et être possédé par Lui dans la conscience, par identification ou par réflexion de la Réalité divine. Et ce n'est pas simplement posséder Dieu en abstraction et loin de notre existence présente, mais ici-bas aussi ; par conséquent, c'est posséder le Divin en lui-même, le Divin dans le monde, le Divin intérieurement, le Divin en toutes choses et dans tous les êtres. C'est posséder l'unité avec Dieu et, par elle, posséder en même temps l'unité avec l'universel, avec le cosmos et toutes les existences, et, par conséquent, posséder aussi la diversité infinie au sein de l'unité, mais sur une base d'unité et non sur une base de division. C'est posséder Dieu en sa personnalité et en son impersonnalité ; dans sa pureté exempte d'attributs et dans ses attributs infinis ; dans le temps et par-delà le temps ; dans son action et dans son silence ; dans le fini et dans l'infini. C'est non seulement le posséder dans le Moi pur, mais dans la totalité du Moi : non seulement dans le Moi, mais dans la Nature ; non seulement en l'esprit, mais dans le Supramental, dans le mental, dans la vie et dans le corps ; le posséder avec l'esprit, avec le mental, avec le vital et la conscience physique ; et, de plus, c'est être possédé par Lui à tous ces niveaux de sorte que notre être tout entier soit un avec Lui, plein de Lui, gouverné et mû par Lui. Et puisque Dieu est unité, c'est unifier notre conscience physique avec l'âme et avec la nature de l'univers matériel ; unifier notre vie avec toute la vie ; unifier notre mental avec le mental universel ; identifier notre esprit à l'esprit universel. C'est se fondre en Lui dans l'absolu et Le trouver en toutes les relations.

En deuxième lieu, le but du Yoga de la Connaissance est de revêtir l'être divin et la nature divine. Et puisque Dieu est Satchidânanda, c'est élever notre être à l'être divin, notre conscience à la conscience divine, notre énergie à l'énergie divine, et la félicité de notre existence à la joie d'être divine. Et il ne s'agit pas seulement de s'élever à cette conscience plus haute, mais de nous élargir tout entier en elle ; car nous devons la découvrir sur tous les plans de notre existence et dans toutes les parties de notre être, de sorte que notre existence mentale, vitale et physique soit pleine de la nature divine. Notre mentalité intelligente doit devenir un mouvement de la connaissance-volonté divine ; notre mentalité psychique, un mouvement de l'amour divin et de la félicité divine ; notre vitalité, un mouvement de la vie divine ; notre être physique, un moule de la substance divine. Cette action de Dieu en nous

s'opère par une ouverture de notre être à la gnose divine et à l'Ânanda divin, et elle devient complète par notre ascension en la gnose et en l'Ananda lorsque nous sommes établis là d'une façon permanente. Car, bien que nous vivions physiquement sur le plan matériel et que, dans la vie normale extrovertie, le mental et l'âme soient absorbés dans l'existence matérielle, cette extériorisation de notre être n'est pas une limitation obligatoire. Nous pouvons élever notre conscience intérieure de plan en plan et gravir l'échelle des relations du Pourousha et de la Prakriti ; nous pouvons, même, au lieu de l'être mental que nous sommes, dominés par l'âme physique et par la nature, devenir l'être gnostique ou le moi de béatitude et revêtir la nature gnostique ou la nature de béatitude. Et par cette élévation de la vie intérieure, nous pouvons transformer toute notre existence extérieure ; dès lors, au lieu d'une vie dominée par la matière, nous aurons une vie dominée par l'esprit, et toutes les circonstances seront modelées et déterminées par la pureté de l'être, par la conscience infinie au sein même du fini, par l'énergie divine, par la joie divine et la béatitude de l'esprit.

Tel est le but. Nous avons vu aussi quels étaient les éléments essentiels de la méthode. Mais ici, nous devons d'abord considérer brièvement un aspect de la méthode que nous avons laissée de côté jusqu'à présent. Dans le système du yoga intégral, par principe, toute la vie fait partie du yoga ; mais la connaissance que nous avons décrite semble être une connaissance de quelque chose qui est derrière la vie plutôt qu'une connaissance de la vie telle qu'on l'entend généralement. Il y a deux sortes de connaissance : celle qui cherche à comprendre extérieurement le phénomène apparent de l'existence, en l'abordant du dehors, par l'intellect — c'est la connaissance inférieure, la connaissance du monde visible ; et la connaissance qui cherche à connaître du dedans la vérité de l'existence, à sa source et en sa réalité, par la réalisation spirituelle. Généralement, une distinction tranchante sépare les deux et l'on présume qu'une fois acquise la connaissance supérieure ou connaissance de Dieu, tout le reste, c'est-à-dire la connaissance du monde, ne nous intéresse plus ; mais en réalité, ce sont deux aspects d'une seule et même recherche. En fin de compte, toute connaissance est connaissance de Dieu — en Lui-même ou dans la Nature et à travers les œuvres de la Nature. L'espèce humaine doit tout d'abord chercher cette connaissance dans la vie extérieure, car tant que sa mentalité n'est pas suffisamment développée, la connaissance spirituelle n'est pas vraiment possible, mais à mesure que son mental se développe, les possibilités de connaissance spirituelle deviennent de plus en plus riches et de plus en plus pleines.

La science, l'art, la philosophie, l'éthique, la psychologie, la connaissance de l'homme et de son passé, et même l'action, sont des moyens d'arriver à la connaissance des œuvres de Dieu dans la Nature et dans la vie. Au début,

c'est le mécanisme de la vie et des formes de la Nature qui nous occupe, mais à mesure que nous allons en profondeur et que notre vision et notre expérience deviennent plus complètes, chacune de ces voies nous amène face à face avec Dieu. La science, à la limite, même la science physique, est finalement obligée de percevoir l'infini, l'universel, l'esprit, l'intelligence et la volonté divines dans l'univers matériel. Ce but est encore plus évident pour les sciences psychiques qui s'occupent du fonctionnement des plans subtils et des pouvoirs supérieurs de notre être, et qui entrent en contact avec les êtres et les phénomènes des mondes par derrière, invisibles et imperceptibles pour nos organes physiques, mais vérifiables par le mental et par les sens subtils. L'art conduit au même but ; l'être humain esthétiquement doué et intensément préoccupé par la Nature doit finalement arriver, à travers les émotions esthétiques, à l'émotion spirituelle et percevoir, non seulement la vie infinie, mais la présence infinie qui est en elle ; préoccupé par la beauté dans la vie de l'homme, il doit finalement être amené à voir le divin, l'universel, le spirituel dans l'humanité. La philosophie, qui s'intéresse au principe des choses, doit être amenée à percevoir le Principe de tous les principes et à examiner sa nature, ses attributs, son fonctionnement essentiel. De même, l'éthique doit finalement percevoir que la loi du bien qu'elle cherche est la loi de Dieu et dépend de l'être et de la nature du Maître de la loi. La psychologie, par l'étude du mental et de l'âme dans les êtres vivants, conduit à la perception d'une âme unique et d'un mental unique en toutes les choses et en tous les êtres. L'histoire et l'étude de l'homme, de même que l'histoire et l'étude de la Nature, conduisent à la perception du Pouvoir ou de l'Être éternel et universel dont la pensée et la volonté se réalisent par l'évolution cosmique et humaine. Même l'action nous oblige à entrer en contact avec le Pouvoir divin qui agit à travers nos actes et les utilise, les gouverne. Dès lors, l'intellect commence à percevoir et à comprendre le Divin ; les émotions commencent à sentir, à désirer et à vénérer le Divin ; la volonté commence à se mettre au service du Divin sans lequel la Nature et l'homme ne peuvent pas exister ni se mouvoir et dont la connaissance consciente peut seule nous permettre d'atteindre à nos possibilités les plus hautes.

C'est ici qu'intervient le yoga. Il commence par se servir de la connaissance, des émotions, de l'action afin d'entrer en possession du Divin. Car le yoga est la recherche consciente et parfaite de l'union avec le Divin, vers lequel tout le reste s'acheminait et tâtonnait dans l'ignorance et d'une façon imparfaite. Le yoga commence donc par s'écarter des activités et des méthodes de la connaissance inférieure. Car, tandis que la connaissance inférieure s'approche de Dieu indirectement, du dehors, et n'entre jamais en sa demeure secrète, le yoga nous appelle à l'intérieur et s'approche de Lui

directement ; tandis que la connaissance inférieure Le cherche par l'intellect et devient consciente de Lui derrière un voile, le yoga le cherche par la réalisation, soulève le voile et arrive à la pleine vision ; tandis que la connaissance inférieure sent seulement la présence et l'influence, le yoga entre en la présence et se remplit de l'influence ; tandis que la connaissance inférieure perçoit seulement les mécanismes et, par eux, arrive à quelque aperçu de la Réalité, le yoga identifie notre être intérieur à la Réalité et, de là, voit les mécanismes. Par conséquent, les méthodes du yoga diffèrent des méthodes de la connaissance inférieure.

La méthode de connaissance du yoga consiste toujours à tourner le regard au-dedans et, dans la mesure où nous regardons les choses extérieures, à percer les apparences de la surface afin d'arriver à l'unique et éternelle réalité qui les habite. La connaissance inférieure s'occupe exclusivement des apparences et des mécanismes ; la première nécessité de la connaissance supérieure est donc de s'écarter d'eux pour trouver la Réalité dont ils sont l'apparence et l'Être ou le Pouvoir d'existence consciente dont ils sont le mécanisme. Elle y parvient en trois mouvements, qui sont nécessaires l'un à l'autre et se complètent l'un l'autre : purification, concentration, identification. L'objet de la purification est de rendre l'être mental tout entier tel un miroir clair en lequel la réalité divine puisse se réfléchir, tel un clair vaisseau où la présence divine puisse se déverser, un canal sans obstruction par lequel l'influence divine puisse couler, une substance subtilisée dont la nature divine prenne possession et qu'elle puisse refaçonner et utiliser à des fins divines. Car l'être mental actuel réfléchit seulement la confusion créée par la vision mentale et physique du monde ; il est seulement un vaisseau des désordres de la nature inférieure ignorante, un canal plein d'obstructions et d'impuretés qui empêchent la nature supérieure d'agir ; par conséquent, la façon tout entière de notre être est déformée et imparfaite, elle est indocile aux influences supérieures, tournée vers des entreprises ignorantes et inférieures dans son action. Même le monde, elle le réfléchit faussement ; elle est incapable de réfléchir le Divin.

La concentration est nécessaire, d'abord pour détourner la volonté et le mental de cette divagation discursive qui leur est naturelle et les empêcher de suivre le mouvement dispersé des pensées, les empêcher de courir après les désirs aux multiples rameaux, de s'égarer sur la piste des sens et dans les réactions mentales extérieures devant les phénomènes ; nous devons fixer la volonté et la pensée sur l'éternel et le réel qui est derrière tout, et ceci exige un effort immense, une concentration exclusive. Ensuite, la concentration est nécessaire pour percer le voile que notre mentalité ordinaire a tissé entre la vérité et nous-mêmes ; car, tandis que la connaissance extérieure peut être cueillie en passant, par une attention et une réception ordinaires, la vérité

intérieure et supérieure, cachée, ne peut être saisie que par une concentration absolue du mental sur son objet, une concentration absolue de la volonté pour atteindre cet objet, puis, une fois l'objet atteint, pour le garder d'une façon habituelle et s'y unir solidement. Car l'identification est la condition d'une connaissance et d'une possession complètes ; elle est le résultat intense d'une réflexion purifiée de la réalité — une réflexion qui est devenue habituelle — et d'une entière concentration sur cette réalité ; et l'identification est nécessaire afin de briser entièrement la division qui sépare notre être de l'être divin et de la réalité éternelle comme il en est dans la condition normale de notre mentalité ignorante non régénérée.

Rien de tout cela n'est accessible par les méthodes de la connaissance inférieure. Il est vrai que, ici aussi, elles ont une action préparatoire, mais seulement jusqu'à un certain point et jusqu'à un certain degré d'intensité ; quand leur action prend fin, l'action du yoga reprend notre croissance divine et trouve les moyens de la compléter. Toutes les recherches de la connaissance, quand elles ne sont pas viciées par une tendance trop terre à terre, tendent à raffiner, à subtiliser, à purifier l'être. À mesure que nous nous mentalisons, notre nature entière acquiert un fonctionnement plus subtil et devient plus apte à réfléchir et à recevoir les pensées supérieures, une volonté plus pure, une vérité moins physique, des influences plus intérieures. Le pouvoir de purification de la connaissance éthique, des habitudes éthiques de la pensée et de la volonté est évident. La philosophie, non seulement purifie la raison et la prédispose à un contact avec l'universel et l'infini, mais elle contribue à stabiliser la nature et à créer la tranquillité du sage ; or, la tranquillité est le signe d'une maîtrise de soi et d'une pureté croissantes. De même, le souci de beauté universelle, fût-ce dans les formes esthétiques, a un intense pouvoir de raffinement et de subtilisation de la nature ; à son sommet, c'est une grande force de purification. Même les habitudes scientifiques du mental et la recherche désintéressée des lois et des vérités cosmiques, non seulement raffinent les facultés de raisonnement et d'observation, mais, quand elles ne sont pas contrecarrées par d'autres tendances, exercent sur le mental et sur la nature morale une influence stabilisante et élévatrice, purifiante, dont l'importance n'a pas été assez soulignée.

La concentration du mental et l'entraînement progressif de la volonté à recevoir la vérité et à vivre dans la vérité est aussi un résultat évident de ces diverses recherches et leur utilité pérenne ; finalement, dans leurs intensités les plus hautes, elles peuvent et doivent conduire, d'abord à une perception intellectuelle, puis à une perception réfléchissante de la Réalité divine, qui peut aboutir à une sorte d'identification préliminaire. Mais tout cela ne dépasse guère un certain point. Seules les méthodes spéciales du yoga peuvent opérer la purification systématique de l'être tout entier, qui permettra

de réfléchir et de recevoir intégralement la réalité divine. La concentration absolue du yoga doit remplacer les concentrations dispersées de la connaissance inférieure ; l'identification vague et inefficace que la Connaissance inférieure peut donner doit être remplacée par l'union complète, intime, impérieuse et vivante qu'apporte le yoga.

Toutefois, le yoga, pas plus sur son chemin que dans la réalisation, n'exclut ni ne rejette les formes de la connaissance inférieure, à moins qu'il ne prenne l'allure d'un ascétisme extrême ou d'un mysticisme tout à fait incapable de supporter cet autre mystère divin qu'est l'existence du monde. Il se distingue des formes de la connaissance inférieure par l'intensité, par l'ampleur et la hauteur de son objectif, et par la spécialisation de ses méthodes pour arriver à ses fins, mais les formes inférieures ne sont pas simplement un point de départ pour lui : il les emporte avec lui pendant une partie du chemin et s'en sert comme d'auxiliaires. Il est évident que la pensée et les pratiques éthiques, par exemple (non pas tant dans la conduite extérieure que dans la conduite intérieure), jouent un grand rôle dans les méthodes préparatoires du yoga et dans leur recherche de la pureté.

Mais, encore une fois, la méthode du yoga est essentiellement psychologique ; on pourrait presque dire que c'est la pratique consommée d'une connaissance psychologique parfaite. Les données de la philosophie sont un support et un point de départ du yoga pour réaliser Dieu dans les principes de son être ; mais, avec le yoga, la compréhension intelligente que la philosophie peut offrir est portée à une intensité qui la transporte au-delà de la pensée, dans la vision, au-delà de la compréhension, dans la réalisation et dans la possession ; ce que la philosophie laisse abstrait et lointain, le yoga le rend proche et vivant, spirituellement concret. Le mental émotif et esthétique et les formes esthétiques, de même, sont utilisés par le yoga, même par le yoga de la connaissance, comme un support de la concentration, et, sublimés, deviennent le moyen principal du yoga de l'amour et de la félicité ; de même la vie et l'action, sublimées, deviennent le moyen principal du yoga des Œuvres. La contemplation de Dieu dans la Nature, la contemplation et le service de Dieu dans l'homme et dans la vie de l'homme et du monde, dans son passé, dans son présent, son avenir, sont également des éléments utiles au yoga de la connaissance afin de compléter la réalisation de Dieu en toutes choses. Seulement, tout est dirigé vers l'unique but, dirigé vers Dieu, rempli de l'idée de l'existence divine et infinie, universelle, si bien que les préoccupations sensorielles, pratiques et extroverties de la connaissance inférieure absorbée dans les phénomènes et dans les formes font place à l'unique préoccupation divine. Après la réalisation, les mêmes caractéristiques persistent. Le yogi continue de connaître et de voir Dieu dans le fini, d'être un canal de la conscience de Dieu et de l'action de Dieu dans le

monde ; par conséquent, la connaissance du monde et l’élargissement ou l’élévation de tout ce qui appartient à la vie font partie de son domaine. Seulement, en tout, il voit Dieu, il voit la réalité suprême, et le mobile de son action est d’aider l’humanité à trouver cette connaissance de Dieu et la possession de la réalité suprême. Il voit Dieu dans les données de la science ; Dieu, dans les conclusions de la philosophie ; Dieu, dans les formes du Beau et les formes du Bien ; Dieu dans toutes les activités de la vie ; Dieu dans le passé du monde et dans ses conséquences, dans le présent et dans ses tendances, dans l’avenir et dans sa grande marche. En chacun de ces domaines, ou en tous, il peut apporter sa vision illuminée et le pouvoir libéré de l’esprit. La connaissance inférieure était l’échelon d’où il s’était élevé à la connaissance supérieure ; la connaissance supérieure illumine pour lui l’inférieure et l’intègre, y compris la plus basse frange et la plus extérieure radiation.

Chapitre 26

Samâdhi

L'importance que l'on attache au phénomène de transse yoguique ou samâdhi est intimement liée au yoga de la connaissance dont le but est toujours de faire croître une conscience plus haute — une conscience divine maintenant anormale pour nous —, et de s'y élever ou de s'y retirer. Il est dit que certains états d'être ne peuvent s'obtenir qu'en transe, la plus désirable étant celle où toute activité de perception est abolie et où il ne reste plus du tout de conscience, sauf une pure immersion supramentale en l'être immobile, infini, hors du temps. En trépassant dans cette transe, l'âme part dans le silence du Nirvâna suprême sans possibilité de retour à un état d'existence illusoire ou inférieur. Le samâdhi n'a pas une importance si capitale dans le yoga de la dévotion, mais il y tient encore une place avec cet évanouissement de l'être dans lequel l'âme est projetée par l'extase de l'amour divin. Entrer en samâdhi est aussi le suprême échelon de la pratique yoguique du Râdjayoga et du Hathayoga. Quelle est donc la nature du samâdhi et quelle est l'utilité de la transe dans le yoga intégral? Il est évident que si notre objectif inclut la possession du Divin dans la vie, un état de cessation de la vie ne peut pas être le dernier ni le suprême échelon, ni la condition la plus hautement désirable ; la transe yoguique ne peut pas être un but, ainsi que le voudraient tant de systèmes de yoga, mais un moyen seulement, et un moyen qui n'est point destiné à s'évader de l'existence de veille, mais à élargir et à hausser toute notre vision, toute notre vie et toute notre conscience active.

L'importance du samâdhi s'appuie sur une vérité (que la connaissance moderne commence à redécouvrir, bien qu'elle n'ait jamais été perdue pour la psychologie indienne), à savoir que seule une petite fraction de l'être cosmique, et de notre être aussi, entre dans notre champ de vision ou dans notre champ d'action. Le reste est caché derrière, dans les régions subliminales de l'être qui s'étendent depuis les profondeurs les plus profondes du subconscient jusqu'aux pics les plus hauts de la supraconscience et qui enveloppent le petit champ de notre moi de veille dans une vaste existence circumconsciente dont notre mental et nos sens ne saisissent que quelques rares signes. La psychologie ancienne de l'Inde notait ce fait et divisait la conscience en trois provinces : l'état de veille, l'état de rêve et l'état de sommeil, *jâgrata, swapna, soushoupti,* auxquelles correspondaient, dans l'être humain, un moi de veille, un moi de rêve et un moi de sommeil, avec, au-delà, un moi suprême ou absolu, le "quatrième", ou Tourîya, dont les trois autres étaient de simples dérivés permettant de jouir

des expériences relatives du monde.

Si nous examinons la terminologie des livres anciens, nous nous apercevrons que l'"état de veille" est la conscience de l'univers matériel, celle que nous possédons normalement en cette existence corporelle dominée par le mental physique. L'"état de rêve" est la conscience correspondant aux plans plus subtils, vital et mental, qui sont derrière et qui, pour nous, même quand nous en recevons des signes, n'ont pas la même réalité concrète que les faits de l'existence physique. L'"état de sommeil" est la conscience qui correspond au plan Supramental et elle est particulière à la gnose, mais ce plan échappe à notre expérience, parce que notre corps causal, ou "enveloppe" de gnose, n'est pas développé en nous, ses facultés ne sont pas actives et, par conséquent, la relation que nous avons avec lui ressemble à celle d'un sommeil sans rêve. Au-delà, le Tourîya est la conscience de notre pure existence en soi ou être absolu, avec lequel nous n'avons aucune relation directe, quels que soient les reflets mentaux que nous puissions en recevoir dans notre conscience de rêve ou dans notre conscience de veille, ou même, mais sans espoir de les recouvrer jamais, dans notre conscience de sommeil. Cette échelle à quatre échelons correspond aux degrés de l'échelle de l'être par lesquels nous remontons au Divin absolu. Par conséquent, normalement, nous ne pouvons pas retourner du mental physique aux plans ou aux degrés supérieurs de la conscience sans nous retirer de l'état de veille et entrer à l'intérieur, loin de la veille, c'est-à-dire sans perdre le contact avec le monde matériel. Ainsi, pour ceux qui désirent avoir l'expérience des degrés supérieurs, la transe devient un état désirable, un moyen d'échapper aux limitations du mental physique et de la nature physique.

Le samâdhi, ou transe yoguique, se retire à des profondeurs de plus en plus grandes à mesure qu'il s'éloigne de l'état normal de veille et qu'il touche à des degrés de conscience de moins en moins communicables au mental de veille, de moins en moins disposés à recevoir l'appel du monde de veille. Passé un certain point, la transe devient complète et il est alors tout à fait impossible, ou presque, d'éveiller ou de rappeler l'âme qui s'y est retirée ; elle ne peut en revenir que par sa propre volonté ou, exceptionnellement, sous le choc violent d'un appel physique, ce qui ne va pas sans danger pour l'organisme en raison de l'abrupt bouleversement du retour. Il est dit qu'il existe certains états de transe suprême d'où l'âme ne peut pas revenir si elle s'y attarde trop longtemps, parce qu'elle perd prise et lâche le "cordon" qui la reliait à la conscience de la vie, laissant le corps figé dans la position même où il se trouvait, non pas mort par dissolution, mais incapable de recouvrer l'âme vivante qui l'avait habité. Finalement, à un certain degré du développement, le yogi acquiert le pouvoir d'abandonner définitivement son corps sans subir le phénomène ordinaire de la mort, par un acte de volonté

[itchhâ-mrityou], ou par un processus qui consiste à retirer la force de vie prânique par la porte du courant vital ascendant (*oudâna*),en lui ouvrant un passage à travers le *brahmarandhra* mystique dans la tête. En quittant la vie en état de samâdhi, le yogi parvient directement à l'état d'être supérieur auquel il aspirait.

Dans l'"état de rêve" aussi, il existe une série infinie de profondeurs, depuis la plus légère d'où il est facile d'être rappelé, car le monde des sens physiques est à la porte, bien qu'il soit momentanément exclu, jusqu'aux états profonds où le monde extérieur devient plus lointain et moins capable d'interrompre l'absorption intérieure : le mental est entré dans les profondeurs tranquilles de la transe. Il y a une différence complète entre le samâdhi et le sommeil normal, entre l'"état de rêve" du yoga et l'état de rêve physique. Ce dernier relève du mental physique, tandis que dans l'autre, c'est le mental proprement dit et le mental subtil qui sont en action, libérés des intrusions de la mentalité physique. Les rêves du mental physique sont un pêle-mêle incohérent, en partie fait de réactions à de vagues contacts du monde physique autour desquels les facultés mentales inférieures, déconnectées de la volonté et de la raison (ou *bouddhi*), tissent la toile d'une fantasmagorie divagante ; en partie d'associations désordonnées de la mémoire cérébrale ; en partie d'images des voyages de l'âme sur le plan mental, images généralement reçues sans intelligence ni coordination, furieusement déformées à la réception et confusément mélangées à d'autres éléments du rêve ou à la mémoire cérébrale et aux réactions fantastiques provoquées par le moindre attouchement sensoriel du monde physique. Dans l'"état de rêve" yoguique, par contre, le mental est en claire possession de lui-même, bien qu'il ne possède pas le monde physique ; il agit d'une façon cohérente et il est capable d'utiliser sa volonté et son intelligence ordinaires avec un pouvoir concentré ou d'utiliser la volonté et l'intelligence supérieures des plans plus élevés du mental. Il se retire des expériences du monde extérieur, scelle les sens physiques et leurs portes de communication avec les choses matérielles, mais tout ce qui lui appartient en propre — la pensée, le raisonnement, la réflexion, la vision — peut continuer à être manié avec une pureté accrue et un pouvoir de concentration souverain, exempt des distractions et des fluctuations du mental de veille. Il peut aussi se servir de sa volonté pour produire certains effets mentaux, moraux et même physiques sur lui-même et sur son entourage, et ces effets peuvent même continuer après la cessation de la transe et avoir des conséquences, plus tard, sur l'état de veille.

Pour parvenir à une pleine possession des pouvoirs de l'état de rêve, il est d'abord nécessaire d'exclure l'assaut du monde extérieur sur les organes physiques : vue, bruits, etc. Certes, dans la transe de rêve, il est tout à fait

possible de rester conscient du monde physique extérieur par l'intermédiaire des sens subtils propres au corps subtil ; on peut être conscient du monde physique, pour autant que l'on choisisse de l'être et à une échelle bien plus vaste qu'à l'état de veille, car les sens subtils ont une portée beaucoup plus considérable que les organes physiques grossiers et cette portée peut devenir pratiquement illimitée. Mais la perception du monde physique par les sens subtils est quelque chose de très différent de la perception normale que nous en avons par les organes physiques ; la perception normale est incompatible avec un état de transe stable, car les sens physiques coupent le samâdhi par leur pression et obligent le mental à revenir vivre dans le domaine normal des sens où seuls ils ont du pouvoir. En fait, les sens subtils ont un double pouvoir : sur les plans qui leur sont propres et sur le monde physique, quoique celui-ci soit pour eux plus éloigné que le monde de leur être. Le yoga se sert de divers procédés pour sceller les portes des sens physiques, y compris quelques procédés physiques, mais un seul moyen suffit à tout, c'est une force de concentration qui tire le mental à l'intérieur, à des profondeurs où l'appel des choses physiques ne peut plus guère l'atteindre. La deuxième nécessité est de se débarrasser de l'intervention du sommeil physique. L'habitude ordinaire du mental quand il se retire du contact des choses extérieures est de tomber dans la torpeur du sommeil ou dans ses rêves ; par suite, quand il est appelé au-dedans pour les besoins du samâdhi, au lieu d'obéir comme on le lui demande, il répond ou tend à répondre par son usuel assoupissement physique à la première occasion et par pure force d'habitude. Cette habitude du mental doit être éliminée ; le mental doit apprendre à rester éveillé à l'état de rêve, en possession de lui-même, mais d'un éveil rassemblé au-dedans et non tourné vers le dehors, dans lequel, bien qu'immergé en lui-même, il exerce tous ses pouvoirs.

Les expériences de l'"état de rêve" sont d'une variété infinie. Non seulement cet état possède magistralement les pouvoirs habituels du mental — raisonnement, discernement, volonté, imagination — et peut s'en servir de n'importe quelle manière, pour n'importe quelle question, à n'importe quelle fin, selon son bon plaisir, mais il est capable aussi de se mettre en communication avec tous les mondes auxquels il a naturellement accès ou auxquels il lui plaît d'avoir accès, depuis le physique jusqu'aux mondes mentaux les plus hauts. Il le peut par des moyens variés, propres à la subtilité, à la flexibilité et au vaste mouvement de ce mental intériorisé, affranchi des limitations étroites des sens physiques extrovertis. Il est capable, d'abord, de prendre connaissance de n'importe quoi, soit dans le monde matériel, soit sur d'autres plans, à l'aide d'une perception imagée qui lui donne non seulement l'image des choses visibles, mais de sons, de touchers, d'odeurs, de goûts, de mouvements, d'actions, et de tout ce qui

peut se faire sentir par le mental et ses organes. Car le mental en état de samâdhi accède à l'espace intérieur (parfois appelé le *chidâkâsha*), dans les profondeurs d'un éther de plus en plus subtil qui est lourdement voilé aux sens physiques par l'éther plus épais de l'univers matériel ; or, toutes les choses sensibles, qu'elles soient du monde matériel ou de n'importe quel autre monde, engendrent des vibrations qui permettent de les reconstituer, des échos sensibles, des reproductions, des images périodiques, que cet éther plus subtil reçoit et retient.

Ceci explique la plupart des phénomènes de clairvoyance, clair-audience, etc.; mais ces phénomènes sont simplement le signe que la mentalité de veille, exceptionnellement, peut avoir accès à une sensitivité partielle qui lui ouvre ce que l'on pourrait appeler la "mémoire imagée" de l'éther subtil où peuvent être saisis, non seulement les signes de toutes les choses passées et présentes, mais même les signes des choses futures ; car, pour la connaissance et la vision des plans supérieurs du mental, l'avenir est déjà accompli et ses images peuvent se refléter sur le mental dans le présent. Mais ces phénomènes exceptionnels et difficiles pour la mentalité de veille, et qui ne peuvent être perçus que si l'on possède un pouvoir spécial ou après un entraînement assidu, sont naturels à l'état de rêve de la conscience de transe où le mental subliminal est libre. Et ce mental peut prendre connaissance d'événements sur des plans variés, non seulement par des perceptions imagées, mais par une sorte de perception de pensée ou de réception de pensée ou d'impression de pensée, analogue au phénomène de conscience que la science psychique moderne appelle télépathie. Mais les pouvoirs de l'état de rêve ne s'arrêtent pas là. On peut, par une sorte de projection de soi-même dans une forme subtile du corps mental ou du corps vital, entrer effectivement sur d'autres plans et en d'autres mondes, ou se rendre à des endroits éloignés de ce monde-ci, assister à des scènes lointaines et s'y mouvoir avec une sorte de présence corporelle, puis rapporter l'expérience directe des lieux, des événements et de leur vérité. On peut même projeter réellement son corps mental ou son corps vital dans le même but et voyager en lui, laissant le corps physique dans une transe très profonde et sans signe de vie jusqu'au retour.

La valeur principale de l'état de rêve du samâdhi, cependant, ne tient pas à ces phénomènes extérieurs, mais à son pouvoir d'ouvrir aisément les zones et les pouvoirs supérieurs de pensée, d'émotion et de volonté qui permettent à l'âme de croître en hauteur, en rayon d'action et en maîtrise. Surtout, en se retirant de la distraction des choses sensibles, il permet, avec un pouvoir de parfaite réclusion en soi concentrée, de se préparer, par un raisonnement, une pensée, un discernement sans entraves — et plus intimement, plus décisivement par une vision et une identification de plus en plus profondes

—, à accéder au Divin, au Moi suprême, à la Vérité transcendante tant en ses principes, ses pouvoirs et ses manifestations qu'en son Être originel le plus haut. Ou, par une joie et une émotion intérieures absorbées, tel en la réclusion d'une chambre scellée de l'âme, il aide à se préparer au délice de l'union avec le Bien-Aimé divin, avec le Maître de toutes les béatitudes et de tous les ravissements, le Maître de l'Ananda.

Pour le yoga intégral, la méthode du samâdhi peut sembler avoir un désavantage ; en effet, quand la transe cesse, le fil est rompu et l'âme retombe dans la distraction et l'imperfection de la vie extérieure, sans autre effet sur cette vie extérieure, sauf l'élévation que peut produire le souvenir général de ces expériences profondes. Mais cette coupure, ce trou n'est pas inévitable. En premier lieu, c'est seulement dans un être psychique peu entraîné que ces expériences de transe s'effacent pour le mental de veille ; à mesure qu'il devient maître de son samâdhi, l'être psychique est capable de passer de l'éveil intérieur à l'éveil extérieur sans trou d'oubli. Ensuite, une fois que l'on a appris à le faire, il devient plus facile d'acquérir dans la conscience de veille ce que l'on a déjà acquis dans l'état intérieur et de le changer en une expérience normale, en un pouvoir normal et en un état mental normal de la vie de veille. Le mental subtil, normalement éclipsé par les exigences de l'être physique, devient alors puissant, même à l'état de veille, et finalement l'homme élargi est capable, même là, de vivre dans ses divers corps subtils autant que dans son corps physique, d'être conscient de ses corps et dans ses corps, de se servir de leurs sens, de leurs facultés, leurs pouvoirs, de disposer en permanence de la vérité, de la conscience et de l'expérience supraphysiques.

L'"état de sommeil" s'élève à un plus haut pouvoir d'être : il va au-delà de la pensée, en la conscience pure ; au-delà de l'émotion, en la béatitude pure ; au-delà de la volonté, en la maîtrise pure ; c'est la porte d'union avec l'état suprême de Satchidânanda d'où naissent toutes les activités du monde. Mais ici, nous devons prendre soin d'éviter le piège du langage symbolique. Les mots "rêve" et "sommeil", appliqués à ces états supérieurs, sont seulement une image empruntée à l'expérience du mental physique normal quand il veut parler de plans où il n'est pas chez lui. Il n'est pas vrai que le Moi du troisième état, dit de "sommeil parfait", *soushoupti,* soit un état de sommeil. Le Moi-dormant, au contraire, est, dit-on, le Prâjna, le Maître de la Sagesse et de la Connaissance, le Moi de la Gnose ; il est Ishwara, le Seigneur de l'être. Pour le mental physique, c'est un sommeil, mais pour notre conscience plus vaste et plus subtile, c'est un éveil plus grand. Pour le mental normal, tout ce qui dépasse son expérience normale semble un rêve, même si c'est encore à sa portée ; mais quand il arrive au point-frontière où les choses sont tout à fait hors de sa portée, il ne voit plus clair, pas même

comme dans un rêve ; il passe dans un trou d'incompréhension et de non-réceptivité, c'est-à-dire dans le sommeil.

Cette ligne de démarcation varie selon le pouvoir de la conscience individuelle, suivant le degré et la hauteur de son illumination ou de son éveil. La ligne peut être repoussée de plus en plus haut et finalement passer même au-delà du mental. En fait, normalement, le mental humain ne peut pas rester éveillé, même de l'éveil intérieur de la transe, dans les régions supramentales ; mais cette infirmité peut être surmontée. Quand l'âme est éveillée dans ces régions, elle devient maîtresse des étendues de la pensée gnostique, de la volonté gnostique, de la félicité gnostique, et, si elle peut le faire en samâdhi, elle peut ramener le souvenir de l'expérience et le pouvoir de l'expérience jusque dans l'état de veille. Même sur le plan de l'Ananda, qui est encore plus élevé, mais accessible pour nous, l'âme éveillée, de même, peut posséder le Moi de Béatitude tant en son état concentré qu'en son étendue cosmique englobant tout. Mais il se peut qu'il existe des régions encore plus hautes d'où l'âme soit incapable de ramener aucun souvenir, sauf quelque chose qui dit : "D'une façon quelconque, indescriptiblement, j'étais dans la béatitude" — la béatitude d'une existence non conditionnée échappant à toute possibilité d'expression par la pensée ou de description par l'image et par les signes. Il se peut même que le sens d'"être" disparaisse dans une expérience où l'existence du monde perd son sens et où le symbole bouddhique du Nirvâna semble être seul et souverainement justifié. Quelle que soit la hauteur à laquelle le pouvoir d'éveil puisse s'élever, il semble y avoir toujours un au-delà où l'image du "sommeil", *soushoupti*, trouvera encore son application.

Tel est le principe de la transe yoguique ou samâdhi ; il n'est pas nécessaire d'examiner maintenant toute la complexité de ses phénomènes. Notons seulement sa double utilité dans le yoga intégral. Il est vrai que, jusqu'à un certain point, difficile à définir ou à délimiter, presque tout ce que le samâdhi apporte peut s'acquérir sans avoir recours au samâdhi. Pourtant, il existe certains sommets d'expérience psychique et spirituelle dont l'expérience directe (par opposition à une expérience réfléchie) ne peut s'acquérir profondément et pleinement qu'au moyen de la transe yoguique. Et même pour les expériences qui peuvent s'obtenir autrement, la transe offre un moyen expéditif et facile, qui devient de plus en plus utile, sinon indispensable, à mesure que les plans sur lesquels nous cherchons une expérience spirituelle accrue s'élèvent et deviennent plus difficiles d'accès. Une fois ces sommets atteints en samâdhi, il faut autant que possible les ramener dans la conscience de veille. Car, dans un yoga qui embrasse la vie complètement et sans réserve, le samâdhi n'est parfaitement utile que si ses gains peuvent devenir une possession normale et une expérience normale

servant à un éveil intégral de l’âme incarnée dans l’être humain.

Chapitre 27

Le Hathayoga

Il y a presque autant de moyens d'arriver au samâdhi qu'il y a de voies différentes de yoga. En fait, l'importance qu'on lui accorde est si grande qu'il est considéré, non seulement comme le moyen suprême d'arriver à la conscience la plus haute, mais comme la condition même de cette conscience suprême et l'état qui seul permettrait de la posséder et d'en jouir complètement pendant que nous sommes dans un corps, tant et si bien que certaines disciplines yoguiques semblent être uniquement un moyen d'arriver au samâdhi. Tout yoga est essentiellement une recherche de l'unité avec le Suprême — unité avec l'être du Suprême, unité avec la conscience du Suprême, unité avec la béatitude du Suprême — ou du moins, si nous rejetons l'idée d'unité absolue, une recherche de l'union sous une forme quelconque, fût-ce un état où l'âme pourrait vivre dans la même condition ou la même périphérie d'être que le Divin, *sâlôkya*, ou dans une sorte de proximité indivisible, *sâmîpya.* Cela n'est réalisable qu'en s'élevant à un niveau et à une intensité de conscience supérieurs à ceux que possède notre mentalité ordinaire. Le samâdhi, nous l'avons vu, s'offre à nous comme l'état naturel de ce niveau supérieur et de cette intensité plus grande. Il joue un grand rôle dans le yoga de la connaissance, naturellement, puisque l'objet de ce yoga et le principe même de sa méthode sont d'élever la conscience mentale à une clarté et à un pouvoir concentré qui lui permettront de percevoir entièrement l'être véritable et de s'y perdre par identification. Mais il existe aussi deux grandes disciplines, le Râdjayoga et le Hathayoga, où le samâdhi joue un rôle encore plus grand. Examinons maintenant ces deux systèmes puisque, en dépit de la vaste différence qui sépare leurs méthodes de celles de la voie de la connaissance, ils se réclament finalement du même principe. Toutefois, nous n'avons pas besoin d'examiner autrement qu'en passant l'esprit de leurs gradations, car, dans un yoga synthétique et intégral, leur importance est secondaire ; leurs buts, certes, doivent être inclus, mais nous pouvons nous passer complètement de leurs méthodes ou ne les utiliser que comme une aide préliminaire et temporaire.

Le Hathayoga est un système puissant, mais difficile et onéreux, dont tout le principe d'action se fonde sur une étroite relation entre le corps et l'âme. Le corps est la clef, le corps contient le double secret de l'esclavage et de la délivrance ; de la faiblesse animale et du pouvoir divin ; de l'obscurcissement du mental et de l'âme, et de leur illumination ; de la sujétion à la douleur et aux limites, et de la maîtrise de soi ; de la mort et de l'immortalité. Pour le

hathayogi, le corps n'est pas une vulgaire masse de matière vivante, mais un pont mystique entre l'être spirituel et l'être physique ; il s'est même trouvé un ingénieux exégète de la discipline hathayoguique pour expliquer le symbole védântique OM comme l'image du corps humain mystique. Pourtant, s'il parle toujours du corps physique et en fait le fondement de ses pratiques, le hathayogi ne le voit pas du même œil que l'anatomiste ni le physiologiste, mais le décrit et l'explique en un langage qui se réfère toujours au corps subtil derrière l'organisme physique. En fait, bien que le hathayogi lui-même n'emploierait pas ce langage, le but du Hathayoga tout entier peut se résumer ainsi, de notre point de vue : un ensemble de procédés scientifiques fixes qui tente de donner à l'âme dans le corps physique le pouvoir, la lumière, la pureté, la liberté et toute la gamme ascendante des expériences spirituelles qui lui seraient naturellement accessibles si elle demeurait ici-bas dans un corps subtil et dans un véhicule causal développé.

Qualifier de scientifiques les procédés du Hathayoga peut sembler étrange à ceux qui associent l'idée de science aux seuls phénomènes superficiels de l'univers physique et en excluent tout ce qui se trouve par-derrière ; mais ces procédés se fondent, eux aussi, sur l'expérience précise de certaines lois et de leur fonctionnement, et, si on les applique correctement, ils donnent des résultats bien prouvés. En fait, le Hathayoga est, à sa manière, un système de connaissance ; mais, tandis que le yoga de la connaissance est à proprement parler une philosophie de l'être mise en pratique spirituelle, un système psychologique, le Hathayoga est une science de l'être, un système psycho-physique. L'un et l'autre produisent des résultats physiques, psychiques et spirituels, mais, parce qu'ils se situent aux pôles opposés d'une même vérité, pour l'un, les résultats psycho-physiques sont de peu d'importance et seuls importent les résultats purement psychiques et spirituels (et même les résultats purement psychiques sont-ils de simples accessoires du résultat spirituel qui absorbe toute l'attention), tandis que, pour l'autre, le résultat physique est d'une importance immense, le résultat psychique est un gain considérable, et le résultat spirituel, le suprême résultat qui couronne le reste, bien que, pendant longtemps, il paraisse retardé et lointain tant est grande et absorbante l'attention qu'exige le corps. Cependant, on ne doit pas oublier que l'un et l'autre arrivent au même but. Le Hathayoga aussi est une voie qui conduit au Suprême, quoique son mouvement soit long, ardu, méticuleux, *douhkham âptoum.*

Toutes les méthodes de yoga suivent trois principes pratiques : la purification, d'abord, c'est-à-dire l'élimination de toutes les aberrations, les désordres, les obstructions qui naissent de l'action mélangée et irrégulière de l'énergie d'être dans notre organisme physique, moral et mental ; ensuite, la concentration, c'est-à-dire porter cette énergie d'être en nous à sa pleine

intensité et l'utiliser à volonté et avec maîtrise, à des fins définies ; enfin, la libération, c'est-à-dire délivrer notre être des nœuds étroits et douloureux de l'énergie que nous avons pu individualiser dans un fonctionnement faux et limité, et qui forment maintenant la loi de notre nature. La jouissance de notre être libéré nous apporte l'unité ou l'union avec le Suprême : c'est le couronnement. C'est pour cela que le yoga est fait. Tels sont les trois degrés indispensables qui conduisent aux régions hautes, ouvertes et infinies ; et c'est à cela que visent toutes les pratiques du Hathayoga.

Les deux moyens principaux de cette discipline physique (les autres étant de simples accessoires) sont l'*âsana*, qui habitue le corps à certaines attitudes d'immobilité, et le *prânâyâma* ou exercices respiratoires, qui règle la direction ou l'arrêt des courants d'énergie vitale dans le corps. L'être physique est l'instrument ; mais l'être physique est composé de deux éléments : physique et vital — le corps qui est la base et l'instrument apparent, et l'énergie de vie, *prâna,* qui est le pouvoir et l'instrument réel. Ces deux instruments sont maintenant nos maîtres. Nous sommes soumis au corps, nous sommes soumis à l'énergie de vie et, bien que nous soyons des âmes et des êtres mentaux, nous ne pouvons poser pour leurs maîtres qu'à un degré très limité. Nous sommes enchaînés par une pauvre nature physique limitée, et, par conséquent nous sommes enchaînés par un pauvre pouvoir de vie limité, puisque c'est tout ce que le corps peut en supporter ou en manier. De plus, l'action du corps et de l'énergie de vie en nous est non seulement soumise aux limitations les plus étroites, mais à une impureté constante, qui se renouvelle chaque fois qu'on la rectifie, et à toutes sortes de désordres, dont certains sont normaux et constituent l'ordre violent qui forme notre vie physique ordinaire, et d'autres anormaux, comme ses maladies et ses perturbations. Le Hathayoga doit faire face à tout cela et surmonter tout cela, et il le fait surtout par ces deux méthodes, qui sont compliquées, encombrantes en action, mais simples en principe et efficaces.

Le système hathayoguique de l'âsana repose sur deux idées profondes d'où découlent de nombreuses implications pratiques. La première est l'idée du contrôle par l'immobilité ; la seconde, celle du pouvoir par l'immobilité. Le pouvoir d'immobilité physique est aussi important dans le Hathayoga que l'est le pouvoir d'immobilité mentale dans le yoga de la connaissance, et pour des raisons parallèles. Pour une mentalité qui n'a pas l'habitude des vérités profondes de notre être et de notre nature, ces deux idées peuvent bien sembler une quête de la passivité apathique et de l'inertie. La vérité est diamétralement opposée, car la passivité yoguique, que ce soit celle du mental ou du corps, est la condition de la plus haute augmentation d'énergie, de la plus haute possession d'énergie et contenance d'énergie. L'activité normale de notre mental est en grande partie faite d'une agitation

désordonnée, elle est pleine de gaspillage et de rapides dépenses d'énergie en toutes sortes d'essais dont bien peu servent aux opérations d'une volonté maîtresse d'elle-même ("gaspillage" de notre point de vue, entendons bien, non du point de vue de la Nature universelle où tout ce qui nous semble un gaspillage sert les desseins de son économie). L'activité de notre corps est faite de cette même agitation.

C'est le signe d'une constante incapacité du corps à retenir l'énergie, fût-ce l'énergie de vie limitée qui entre en lui ou s'y engendre, et, par conséquent, d'une dissipation générale de la force prânique dont un élément tout à fait infime sert à une activité ordonnée et bien économisée. Il en résulte que les échanges et l'équilibre entre les énergies vitales qui agissent et interagissent dans le corps, et celles qui agissent sur lui du dehors (que ce soient les énergies d'autrui ou celles qui viennent de la force prânique générale diversement active dans notre entourage), doivent subir un rééquilibrage constant et précaire, un ajustement qui peut à tout moment se dérégler. Chaque obstruction, chaque défaut, chaque excès, chaque lésion engendre des impuretés et des désordres. La Nature s'en accommode assez bien et se sert de tout à ses fins — quand elle est laissée à elle-même ; mais de la minute où les maladresses de la volonté et du mental humains viennent se mêler de ses habitudes, de ses instincts et de ses intuitions vitales (et surtout quand ils créent des habitudes fausses et artificielles), un ordre encore plus précaire et des perturbations fréquentes deviennent la règle dans l'être. Pourtant, cette immixtion mentale est inévitable, puisque l'homme ne vit pas seulement pour servir les desseins de la Nature vitale en lui, mais des desseins plus hauts qu'elle n'avait pas prévus dans son équilibre initial et auxquels elle doit ajuster ses opérations, non sans difficulté. Par suite, si l'on veut parvenir à une condition ou à une action plus vastes, la première nécessité est de se débarrasser de cette agitation désordonnée, d'immobiliser notre activité et de la régler. Le hathayogi doit donc créer un équilibre anormal dans l'état du corps et dans l'action de l'énergie de vie ; "anormal", non pas au sens d'un désordre plus grand, mais d'une supériorité et d'une maîtrise de soi.

Le premier but de l'immobilité de l'âsana est de se débarrasser de l'agitation que nous infligeons au corps et de l'obliger à conserver l'énergie prânique au lieu de la dissiper et de la gaspiller. L'expérience pratique de l'âsana prouve qu'elle ne produit pas une cessation ni une diminution d'énergie par inertie, mais un grand accroissement de force, une circulation de force et un influx plus grands. Le corps, habitué à dépenser en mouvements l'énergie superflue, est tout d'abord mal préparé à supporter cet accroissement et cette action intérieure contenue, et il révèle son malaise par des tremblements violents ; puis il s'y habitue, et, quand l'âsana est maîtrisé,

il trouve autant d'aise dans la posture imposée, si difficile ou inaccoutumée qu'elle ait pu sembler au début, que dans ses attitudes les plus aisées, assis ou couché. Il devient de plus en plus capable de retenir les quantités croissantes d'énergie vitale qui viennent faire pression sur lui, sans avoir besoin de les déverser en mouvements, et cet accroissement est si énorme qu'il semble illimité, au point que le corps du hathayogi parfait est capable de prodiges d'endurance, d'une force et d'une infatigable dépense d'énergie dont seraient incapables les pouvoirs physiques normaux de l'homme, même à leur maximum. Car, non seulement il peut contenir et retenir cette énergie, mais il peut supporter aussi qu'elle prenne possession de l'organisme physique et tolérer son mouvement plus complet à travers lui. Quand l'énergie de vie nous occupe de cette façon et fonctionne d'un mouvement puissant et unifié dans un corps tranquille et passif, libéré des turbulences d'équilibrage entre le pouvoir qui contient et le pouvoir contenu, elle devient une force beaucoup plus puissante et beaucoup plus efficace. En fait, alors, il semble qu'elle contienne, possède et utilise le corps, plutôt qu'elle ne soit contenue, possédée et utilisée par lui ; de même, un mental actif et agité semble saisir et utiliser irrégulièrement et imparfaitement les forces spirituelles qui peuvent entrer en lui, tandis qu'un mental tranquillisé est saisi, possédé et utilisé par la force spirituelle.

Ainsi libéré de lui-même et purifié d'un bon nombre de ses désordres et de ses irrégularités, le corps, en partie par l'âsana et complètement par un mélange d'âsana et de prânâyâma, devient un instrument perfectionné. Il est affranchi de ses rapides dispositions à la fatigue ; il acquiert un immense pouvoir de santé ; ses tendances à la décomposition, à la vieillesse et à la mort sont arrêtées. Le hathayogi, même quand son âge a dépassé la durée habituelle de la vie, garde intactes la vigueur, la santé et la jeunesse du corps ; même l'apparence de la jeunesse physique se conserve plus longtemps que d'ordinaire. Il a donc un pouvoir de longévité bien plus grand ; or, de son point de vue, puisque le corps est l'instrument, il n'est pas sans importance de le garder longtemps et, pendant tout ce temps, de l'immuniser contre les faiblesses qui peuvent l'endommager. Il faut noter aussi que le Hathayoga possède une énorme variété d'âsana ; on en compte plus de quatre-vingts dans l'ensemble, dont quelques-uns sont extrêmement difficiles et compliqués. Cette variété sert non seulement à améliorer les résultats dont nous avons déjà parlé, ainsi qu'à obtenir une liberté et une souplesse plus grandes dans l'utilisation du corps, mais aussi à modifier la relation entre l'énergie physique dans le corps et l'énergie terrestre à laquelle le corps est relié. Il en résulte, entre autres, un allègement de la lourde emprise de l'énergie terrestre, allègement dont le premier signe est la capacité de surmonter la fatigue, et le dernier, le phénomène d'*outthâpana* ou de

lévitation partielle. Dès lors, le “corps grossier” commence à acquérir une nature assez voisine du corps subtil et à avoir un peu les mêmes relations que lui avec l’énergie de vie ; celle-ci devient plus forte et se fait sentir plus puissamment, tout en étant capable d’une action physique plus légère et plus libre, plus aisément réductible ; ces pouvoirs atteignent leur sommet avec les *siddhi* hathayoguiques ou pouvoirs extraordinaires de *garimâ, laghimâ, mahimâ* et *anima* [Pouvoir de devenir très lourd ou très léger, très grand ou minuscule.]. De plus, la vie cesse de dépendre entièrement de l’activité des organes physiques et de leur fonctionnement, tels les battements du cœur et la respiration. Ceux-ci peuvent finalement être suspendus sans que la vie s’arrête ni soit lésée.

Cependant, toute cette perfection des résultats de l’âsana et du prânâyâma représente simplement un pouvoir physique de base et une première liberté. L’utilisation supérieure du Hathayoga dépend plus particulièrement du prânâyâma. L’âsana s’occupe surtout de la partie la plus matérielle de l’ensemble physique, bien qu’ici aussi il ait besoin du support de l’autre ; le prânâyâma, partant de l’immobilité et de l’empire de soi que donne l’âsana, s’occupe plus directement des parties subtiles ou vitales, du système nerveux. Il y parvient par divers réglages de la respiration, commençant par égaliser l’inspiration et l’expiration, puis réglant l’une et l’autre sur des rythmes très divers avec un intervalle de rétention du souffle. Finalement, retenir le souffle — ce qui demande tout d’abord un certain effort — et même arrêter la respiration deviennent aussi faciles et semblent aussi naturels que l’inspiration et l’expiration constantes auxquelles nous sommes normalement habitués. Mais le premier but du prânâyâma est de purifier le système nerveux' en faisant circuler l’énergie de vie à travers tous les nerfs sans obstruction, sans désordre ni irrégularité, et d’acquérir un contrôle complet du fonctionnement de l’énergie afin que le mental et la volonté de l’âme qui habite le corps ne soient plus soumis au corps et à la vie ni à leurs limitations conjuguées. Il est connu, et c’est un fait bien établi dans notre physiologie, que ces exercices respiratoires ont le pouvoir d’amener dans le système nerveux un état purifié et non obstrué. Ils aident aussi à clarifier l’organisme physique, mais, au début, ils ne touchent pas complètement tous les canaux et toutes les ouvertures ; c’est pourquoi le hathayogi se sert de méthodes physiques supplémentaires afin de nettoyer régulièrement tout ce qui s’y accumule. La combinaison de ces méthodes et de l’âsana (certains âsana peuvent même détruire des maladies), avec le prânâyâma, garde le corps en parfait état de santé. Mais le gain principal de cette purification est qu’elle permet de diriger l’énergie vitale n’importe où, dans n’importe quelle partie du corps et de n’importe quelle manière ou sur n’importe quel rythme.

La fonction pulmonaire d’inspiration et d’expiration n’est que le mouvement le plus perceptible et saisissable, le plus extérieur, du Prâna, ou

Souffle de Vie, dans notre organisme physique. Selon la science yoguique, le Prâna a un quintuple mouvement qui emplit tout le système nerveux et tout le corps matériel, et détermine tous leurs fonctionnements. Le hathayogi se saisit du mouvement extérieur de la respiration comme d'une sorte de clef qui lui donne le contrôle des cinq pouvoirs du Prâna. Il arrive à percevoir sensiblement leurs opérations intérieures et devient mentalement conscient de toute sa vie physique et de tous les fonctionnements de son corps. Il est capable de diriger le Prâna à travers toutes les *nâdî* ou canaux nerveux de son système. Il devient conscient de l'action du Prâna dans les six *chakra,* ou centres ganglionnaires du système nerveux, et peut ouvrir un passage à travers chacun d'eux permettant au Prâna de fonctionner au-delà des opérations mécaniques habituelles auxquelles il se limite maintenant. Bref, le hathayogi acquiert une maîtrise parfaite de la vie dans le corps, tant du point de vue nerveux le plus subtil que du point de vue physique le plus matériel ; il maîtrise même les mouvements qui sont à présent involontaires et échappent à notre conscience observatrice et à notre volonté. Ainsi, une maîtrise complète du corps et de la vie, leur utilisation volontaire et efficace fondée sur une purification de leurs fonctionnements, telle est la base sur laquelle peuvent s'édifier les desseins supérieurs du Hathayoga.

Mais tout cela n'est qu'une base simplement ; ce sont les conditions physiques extérieures et intérieures des deux instruments utilisés par le Hathayoga. Reste encore la question plus importante des effets psychiques et spirituels auxquels on entend les employer. Tout dépend du principe sur lequel le système de Hathayoga fonde le rapport entre le corps, le mental et l'esprit, ou entre le corps grossier et le corps subtil. Ici, nous rejoignons le Râdjayoga et touchons au point où l'on peut passer de l'un à l'autre.

Chapitre 28

Le Râdjayoga

De même que le corps et le prâna sont pour le hathayogi la clef de toutes les portes fermées du yoga, de même le mental est la clef du râdjayoga. Mais puisque ces deux systèmes reconnaissent que le mental dépend du corps et du prâna — dans le hathayoga, totalement, dans le système traditionnel du râdjayoga, partiellement —, ils incluent donc, l'un et l'autre, la pratique de l'*âsana* et du *prânâyâma,* mais, tandis que l'un y consacre toute son attention, l'autre limite ces exercices à un seul et simple procédé et n'attribue à l'un et à l'autre qu'un rôle intermédiaire limité. Il n'est pas difficile de voir que l'homme, bien qu'essentiellement une âme incarnée, est surtout un être physique et vital par sa nature terrestre, et que ses activités mentales, à première vue du moins, semblent dépendre presque entièrement du corps et du système nerveux. La science et la psychologie modernes ont même affirmé, en un temps, que cette dépendance était en fait une identité ; elles ont tenté de démontrer que le mental ou l'âme n'avait pas d'existence propre et qu'en réalité toutes les opérations mentales se ramenaient à des fonctionnements physiques. Même si nous laissons de côté cette hypothèse insoutenable, la dépendance du corps est tellement surfaite qu'on a voulu y voir une condition rigoureusement obligatoire et que, pendant longtemps, la maîtrise mentale des fonctionnements du corps et du vital, ou le pouvoir mental de s'en détacher, étaient considérés comme une erreur, un état morbide du mental ou une hallucination. La dépendance est donc restée absolue et la science n'en a pas trouvé la clef vraie ; elle n'a même pas cherché à la trouver et, par conséquent, elle ne peut pas nous donner le secret de la délivrance ni de la maîtrise.

La science psycho-physique du yoga ne commet pas cette erreur. Elle cherche la clef, la trouve et peut effectuer la délivrance ; car elle tient compte du corps psychique, ou corps mental, qui est derrière, dont le corps physique est une sorte de reproduction dans une forme grossière, et elle peut, de cette façon, découvrir certains secrets du corps physique qui n'apparaissent pas à une enquête purement physique. Ce corps mental ou psychique (que l'âme conserve même après la mort) contient également une force prânique subtile qui correspond à sa nature et à sa substance subtiles particulières (car, partout où il y a vie, quelle qu'elle soit, il y a nécessairement une énergie prânique et une substance dans laquelle elle se meut), et cette force circule par un système aux multiples canaux, appelés *nâdî* (ou organisation nerveuse subtile du corps psychique), qui se rassemblent en six centres, ou plutôt sept,

techniquement appelés des “lotus” ou des “cercles”, *chakra,* lesquels s’échelonnent jusqu’au sommet où se trouve le “lotus aux mille pétales” d’où jaillit toute l’énergie mentale et vitale. Chacun de ces lotus est le centre ou le magasin d’un système particulier d’opérations et de pouvoirs ou d’énergies psychologiques (chaque système correspondant à un plan de notre existence psychologique), qui se déversent en même temps que le courant des énergies prâniques lors de leur circulation à travers les nâdî.

Le corps physique reproduit la disposition du corps psychique avec sa colonne vertébrale telle une tige et ses centres ganglionnaires semblables aux chakra, qui s’échelonnent de la base de la colonne vertébrale où est attaché le centre le plus bas, jusqu’au cerveau où se trouve leur terminaison dans le lotus aux mille pétales, ou *brahmarandhra,* au sommet du crâne. Toutefois, ces chakra ou lotus sont fermés dans l’homme physique, ou ils ne sont que partiellement ouverts, ce qui fait que seuls sont actifs en lui le genre et la quantité de pouvoir qui suffisent à sa vie physique ordinaire, et que seule intervient la quantité de mental et d’âme qui s’accorde à ses besoins. Du point de vue mécanique, c’est la raison véritable pour laquelle l’âme incarnée semble tellement dépendre de la vie corporelle et nerveuse, bien que cette dépendance ne soit ni si complète ni si réelle qu’elle le semble. L’énergie de l’âme n’est pas entièrement active dans le corps et dans la vie physique, les pouvoirs secrets du mental n’y sont pas éveillés, les énergies corporelles et nerveuses prédominent. Et cependant, tout le temps, l’énergie suprême est là, endormie ; on dit qu’elle est lovée et somnolente, tel un serpent (c’est pourquoi on l’appelle *Koundalinî Shakti*), dans le chakra le plus bas ou *moûlâdhâra*. Quand le prânâyâma dissout la cloison qui sépare les courants supérieurs et inférieurs du prâna dans le corps, cette Koundalinî reçoit un choc et s’éveille ; elle se déroule et commence à monter, tel un serpent de feu, en descellant chaque lotus à mesure qu’elle s’élève, jusqu’à ce que la Shakti rencontre le Pourousha dans le lotus aux mille pétales, brahmarandhra, en un samâdhi d’union profond.

Pour employer un langage moins symbolique et plus philosophique, mais peut-être moins pénétrant, nous pouvons dire que l’énergie réelle de notre être est endormie et inconsciente dans les profondeurs de notre système vital, et qu’elle s’éveille par la pratique du prânâyâma. Quand elle se déroule, elle ouvre tous les centres de notre être psychologique où résident les pouvoirs et la conscience de ce que l’on appellerait peut-être maintenant notre “moi subliminal”; par conséquent, à mesure que s’ouvrent les centres de pouvoir et de conscience, nous avons accès à des plans psychologiques successifs et sommes capables d’entrer en communication avec les mondes ou les états d’être cosmiques qui leur correspondent ; tous les pouvoirs psychiques (anormaux pour l’homme physique, mais naturels à l’âme) se développent

alors en nous. Finalement, au sommet de son ascension, cette énergie montante, en expansion, rencontre le moi supraconscient caché au-dessus et derrière notre existence physique et mentale. Cette rencontre provoque un profond samâdhi d'union où notre conscience de veille se perd dans le supraconscient. Donc, par une pratique minutieuse et sans relâche du prânâyâma, le hathayogi parvient, à sa manière, aux résultats psychiques et spirituels que d'autres yoga obtiennent par des méthodes psychiques et spirituelles plus directes. La seule aide mentale qu'il y ajoute est l'usage du *mantra,* syllabe sacrée, nom ou formule mystique, qui joue un si grand rôle dans les systèmes de yoga indiens et qui leur est commun à tous. Le secret du pouvoir du mantra, des six chakra et de la Koundalinî Shakti, est l'une des vérités centrales de cette science psycho-physique et de ses pratiques complexes dont la philosophie tantrique dit nous donner un exposé rationnel et le recueil méthodique le plus complet. Toutes les religions et les disciplines de l'Inde qui font largement appel à des méthodes psychophysiques dépendent plus ou moins du tantrisme dans leurs pratiques.

Le râdjayoga aussi se sert du prânâyâma, et aux mêmes fins psychiques principales que le hathayoga, mais puisque son système est entièrement psychique de principe, il ne l'utilise que comme une étape dans la série de ses pratiques et d'une façon très limitée, à trois ou quatre usages généraux. Il ne part pas de l'âsana ni du prânâyâma, mais insiste d'abord sur la purification morale de la mentalité. Cette pratique préliminaire est d'une extrême importance ; sans elle, le reste du râdjayoga risque d'être troublé, gâté et plein de périls inattendus, mentalement, moralement et physiquement [En Inde moderne, les personnes qui sont attirées par le yoga et qui ramassent au hasard des procédés dans les livres ou chez des gens peu instruits en la matière, plongent souvent tout droit dans le prânâyâma du râdjayoga, avec des résultats fréquemment désastreux. Seuls ceux qui sont très forts spirituellement peuvent se permettre de faire des fautes sur cette voie. (Note de l'auteur)]. D'après le système classique, cette purification morale se divise en deux catégories : les cinq *yama* et les cinq *niyama.* Les yama sont des règles de maîtrise de soi dans la conduite morale, comme de dire la vérité, de s'abstenir de faire du mal ou de tuer, de voler, etc. ; en fait, ces règles dénotent simplement une nécessité générale de maîtrise de soi et de pureté morale. Plus largement, yama désigne toute discipline de soi qui tend à conquérir l'égoïsme râdjasique, ses passions et ses désirs dans l'être humain, et à les tranquilliser jusqu'à parfaite cessation. Le but est de créer un calme moral, un vide de passion, et de préparer ainsi la mort de l'égoïsme dans l'être humain râdjasique. Les niyama sont également une discipline mentale fondée sur des pratiques régulières, dont la plus haute est la méditation sur l'Être divin ; leur but est de créer un calme sâttwique, une pureté et une préparation à la concentration, qui serviront de base et permettront de poursuivre sans danger le reste du yoga.

Une fois cette base assurée, la pratique de l'âsana et du prânâyâma commence et peut, alors, donner des fruits parfaits. En soi, le contrôle du mental et de notre être moral ne fait que mettre notre conscience normale dans les conditions préliminaires correctes ; il ne peut pas amener le développement ni la manifestation de l'être supérieur, psychique, nécessaire aux desseins plus vastes du yoga. Pour parvenir à cette manifestation, il faut desserrer le nœud actuel qui lie l'être mental au corps vital et au corps physique, et frayer le passage de l'ascension à travers notre être supérieur, psychique, afin de parvenir à l'union avec le Pourousha supraconscient. On peut y parvenir par le prânâyâma. Quant à l'âsana, le râdjayoga ne l'utilise que dans sa posture la plus facile et la plus naturelle, celle que prend spontanément le corps quand il est assis et recueilli, mais avec le dos et la tête strictement droits, en ligne verticale, afin d'éviter toute déformation de la colonne vertébrale. Le but de cette règle est évidemment lié à la théorie des six chakra et à la circulation de l'énergie vitale entre le moûlâdhâra et le brahmarandhra. Le prânâyâma du râdjayoga clarifie et purifie le système nerveux ; il permet de faire circuler l'énergie vitale d'une façon égale, dans tout le corps, et de la diriger aussi où l'on veut suivant les besoins ; ainsi, nous pouvons garder le corps et l'être vital dans un état de santé et de solidité parfaites. Il nous donne la maîtrise des cinq opérations habituelles de l'énergie vitale dans notre organisme et, en même temps, brise les cloisons habituelles qui limitent notre vie normale aux seules opérations mécaniques ordinaires de la vitalité. Il ouvre entièrement les six centres du système psycho-physique et amène dans la conscience de veille le pouvoir de la Shakti et la lumière du Pourousha, éveillés et dévoilés en chacun des plans ascendants. Si l'on y ajoute l'usage du mantra, le prânâyâma fait entrer dans le corps l'énergie divine et prépare, autant qu'il facilite, la concentration en état de samâdhi, couronnement de la méthode râdjayoguique.

La concentration râdjayoguique se divise en quatre étapes : elle commence par retirer le mental et les sens des choses extérieures, puis elle passe à la fixation d'un unique objet de concentration à l'exclusion de toutes les autres idées et activités mentales, puis à une absorption prolongée du mental en cet objet, et finalement à la complète intériorisation de la conscience, qui peut alors se dégager de toute activité mentale extérieure et se perdre en l'unité du samâdhi. Le véritable but de cette discipline mentale est de retirer le mental du monde extérieur et du monde mental afin de s'unir à l'Être divin. Donc, pendant les trois premières étapes, il est nécessaire de se servir d'un moyen ou d'un support mental afin que le mental, habitué à courir d'un objet à l'autre, se fixe sur un unique objet, et cet objet doit être quelque chose qui représente l'idée du Divin. C'est généralement un nom ou une forme ou un mantra qui aide la pensée à se fixer exclusivement sur la

connaissance ou l'adoration du Seigneur. Par cette concentration sur l'idée, le mental passe de l'idée à la réalité qu'elle représente et y plonge, silencieux, absorbé, unifié. Telle est la méthode traditionnelle. Il y en a d'autres aussi, qui sont également de caractère râdjayoguique puisqu'elles se servent de l'être mental et psychique comme d'une clef. Certaines visent à l'immobilisation du mental plutôt qu'à son absorption immédiate, telle la discipline qui consiste tout simplement à observer le mental en laissant son habitude de vagabondage s'épuiser dans une course sans dessein dont il sent que l'on a retiré tout assentiment, toute intention, tout intérêt ; ou cette autre méthode, plus ardue et plus rapidement efficace, qui exclut toute pensée dirigée vers le dehors et force le mental à plonger en lui-même dans une tranquillité absolue où il ne peut que refléter l'Être pur ou disparaître en son existence supraconsciente. Les méthodes diffèrent ; le but et le résultat sont les mêmes.

On pourrait penser que toute l'action et le but du râdjayoga se terminent ici. Car son action est d'immobiliser les vagues de la conscience et ses activités multiples, *chittavritti,* d'abord en prenant l'habitude de remplacer la turbulence des activités râdjasiques par le calme lumineux des activités sâttwiques, puis en arrêtant toute activité ; et son but est d'entrer dans une communion silencieuse de l'âme, puis de s'unir au Divin. En fait, nous nous apercevons que le système du râdjayoga inclut d'autres buts (tels la pratique et l'usage des pouvoirs occultes), dont certains semblent n'avoir aucun rapport avec le dessein principal du râdjayoga ni même être compatibles avec lui. Ces pouvoirs ou siddhi, en effet, sont fréquemment condamnés comme des dangers ou des distractions qui détournent le yogi de son unique but légitime qui est l'union divine. Il semblerait donc naturel que ces pouvoirs dussent être évités sur le chemin, et il semblerait qu'une fois le but atteint, ils soient superflus et frivoles. Mais le râdjayoga est une science psychique et il inclut l'acquisition de tous les états de conscience supérieurs et de tous les pouvoirs par lesquels l'être mental s'élève jusqu'au supraconscient, non moins que sa possibilité ultime et suprême d'union avec le Très-Haut. En outre, tant qu'il est dans un corps, le yogi n'est pas toujours inactif mentalement, ni plongé en samâdhi ; il est donc nécessaire, pour que la science soit complète, de tenir compte des pouvoirs et des états qui lui sont accessibles sur les plans supérieurs de son être.

Et d'abord, ces pouvoirs et ces expériences relèvent des plans vital et mental au-dessus du monde physique où nous vivons et ils sont naturels à l'âme dans le corps subtil ; à mesure que diminue notre dépendance du corps physique, ces activités anormales deviennent possibles et se manifestent même spontanément sans qu'on les cherche. On peut les acquérir et les fixer par certains procédés que donne la science râdjayoguique ; leur utilisation

dépend alors d’un acte de volonté ; ou bien, on peut les laisser se développer d’eux-mêmes et ne s’en servir que quand ils viennent ou quand le Divin en nous nous pousse à les utiliser. Ou encore, même s’ils se développent et interviennent naturellement, on peut les rejeter par une dévotion exclusive à l’unique but suprême du yoga. Ensuite, il existe des pouvoirs plus grands encore et plus complets qui relèvent des plans supramentaux ; ce sont les pouvoirs mêmes du Divin en son être spirituel et en son idéation supramentale. Ceux-ci ne peuvent pas du tout s’acquérir sans danger ni intégralement par un effort personnel ; ils ne peuvent venir que d’en haut, ou ils deviennent naturels quand on s’élève par-delà le mental et que l’on vit en l’être, en la conscience, l’idéation et le pouvoir spirituels. Dès lors ce ne sont plus des “siddhi” anormaux et laborieusement acquis, mais simplement la nature même de notre être et son mode d’action, pour peu que nous continuions à être actifs dans l’existence du monde.

Pour un yoga intégral, les méthodes spécialisées du râdjayoga et du hathayoga sont parfois utiles à certains stades du développement, mais elles ne sont pas indispensables dans l’ensemble. Il est vrai que leurs buts principaux doivent faire partie de l’intégralité du yoga, mais on peut y arriver par d’autres moyens. Les méthodes du yoga intégral, en effet, doivent être essentiellement spirituelles et, dépendre à une grande échelle de méthodes physiques ou de procédés psychiques ou psycho-physiques stéréotypés, c’est substituer un fonctionnement inférieur à un fonctionnement supérieur. Nous aurons l’occasion de revenir sur cette question plus tard quand nous aborderons le principe final de synthèse des méthodes auquel conduisait notre étude des différents yoga.

TROISIÈME LIVRE

Le Yoga de l'Amour Divin

Chapitre 1

L’Amour et la Triple Voie

La volonté, la connaissance et l’amour sont les trois pouvoirs divins dans la nature humaine et dans la vie de l’homme ; ils indiquent donc les trois voies par lesquelles l’âme humaine peut s’élever au Divin. L’intégralité des trois pouvoirs, l’union de l’homme et de Dieu en chacun des trois, doit être, par conséquent, nous l’avons vu, le fondement d’un yoga intégral.

L’action est le premier pouvoir de la vie. La Nature commence par la force et par les œuvres de la force qui, dès qu’elle est consciente dans l’homme, devient la volonté et les réalisations de la volonté ; c’est donc en tournant son action vers Dieu que la vie de l’homme s’apprête le plus sûrement et le mieux à devenir divine. C’est la première porte d’accès, le point de départ de l’initiation. Quand la volonté dans l’homme devient une avec la volonté divine et quand toute l’action de l’être procède du Divin et s’oriente vers le Divin, l’union dans les œuvres est parfaitement accomplie. Mais les œuvres touchent à leur plénitude dans la connaissance ; la totalité des œuvres, dit la Guîtâ, atteint son sommet rond dans la connaissance, *sarvam karmâkhilam jnâné parisamâpyaté.* Par l’union dans la volonté et dans les œuvres, nous devenons un en l’Être conscient omniprésent dont notre volonté et nos œuvres sont issues et tirent leur pouvoir, et en qui elles remplissent le cercle de leurs énergies. Et le couronnement de cette union est l’amour ; car l’amour est la félicité de l’union consciente avec l’Être en lequel nous vivons, agissons et nous mouvons, par lequel nous existons et pour lequel seul, finalement, nous apprenons à agir et à être. Telle est la trinité de nos pouvoirs, la triple union en Dieu à laquelle nous parvenons quand nous faisons des œuvres notre point de départ, notre voie d’accès et notre moyen de contact.

La connaissance est le fondement d’une vie constante en le Divin. Car la conscience est le fondement de toute vie et de tout être ; or, la connaissance est l’action de la conscience, la lumière par laquelle elle se connaît elle-même

et ses réalités, le pouvoir par lequel, partant de l'action, nous sommes capables de saisir les résultats intérieurs de notre pensée et de nos actes dans une solide croissance de notre être conscient, jusqu'à ce que, par l'union, nous arrivions à l'accomplissement de notre être en l'infinitude de l'être divin. Le Divin vient à notre rencontre sous bien des aspects, et, de chacun de ces aspects, la connaissance est la clef, si bien que, par la connaissance, nous entrons en l'Infini et possédons le Divin en toutes ses manières d'être, *sarvabhâvéna* [*Baghavad Guîtâ*], de même que nous le recevons en nous et sommes possédés par lui dans toutes nos manières d'être.

Sans la connaissance, nous vivons en lui aveuglément avec tout l'aveuglement du pouvoir de la Nature absorbée dans ses œuvres, oublieuse de sa source et de son possesseur, et, par conséquent, nous ne vivons pas divinement, nous sommes privés de la pleine et vraie félicité de notre être. Par la connaissance, nous parvenons à l'unité consciente avec ce que nous connaissons (car c'est seulement par identité que l'on trouve une connaissance complète et réelle) et la division est guérie, la cause de toutes nos limitations, toutes nos discordes, toutes nos faiblesses et de notre mécontentement est abolie. Mais la connaissance n'est pas complète sans les œuvres ; car Dieu n'est pas seulement l'être pur ni l'existence silencieuse et consciente de soi, il est aussi la Volonté dans l'être ; et si les œuvres trouvent leur sommet dans la connaissance, la connaissance aussi trouve son accomplissement dans les œuvres. Et ici, de même, l'amour est le couronnement de la connaissance ; car l'amour est la félicité de l'union ; or, l'unité doit être consciente de la joie de cette union pour découvrir toutes les richesses de sa propre félicité. En vérité, la connaissance parfaite conduit à l'amour parfait, et la connaissance intégrale, à une richesse d'amour infiniment variée et ronde. "Celui qui me connaît en tant que suprême Pourousha, dit la Guîtâ (non seulement en tant qu'unité immuable, mais dans le mouvement divin aux âmes innombrables, et aussi comme celui qui est supérieur à l'un et à l'autre, et en lequel l'un et l'autre sont contenus divinement), celui-là, parce qu'il a la connaissance intégrale, me cherche par amour en toutes ses manières d'être." Telle est la trinité de nos pouvoirs et la triple union en Dieu à laquelle nous parvenons quand nous faisons de la connaissance notre point de départ.

L'amour est le sommet de tout être et le chemin de son épanouissement ; c'est par lui que nous nous élevons à toutes les intensités, toutes les plénitudes et à l'extase de l'absolue découverte de soi. Car, s'il est vrai que la nature même de l'Être soit la conscience et que, par la conscience, nous devenions un avec lui, et donc que, par la parfaite connaissance, nous trouvions notre accomplissement dans l'identité, la nature même de la conscience, cependant, est la félicité, et l'amour est la clef et le secret de la

suprême félicité. Et si la volonté est le pouvoir par lequel l'être conscient s'accomplit, si, par l'union dans la volonté, nous devenons un avec l'Être en son pouvoir infini caractéristique, cependant toutes les œuvres de ce pouvoir commencent par la félicité, vivent en la félicité, ont la félicité pour but et pour fin ; l'amour de l'Être en soi et dans la totalité de lui-même manifestée par le pouvoir de sa conscience, tel est le chemin de la parfaite largeur de l'Ananda. L'amour est le pouvoir et la passion de la félicité divine ; sans amour, nous pouvons avoir la paix ravie de l'infini, le silence absorbé de l'Ananda, mais non l'absolue profondeur de sa richesse et de sa plénitude. L'amour nous fait passer de la souffrance de la division à la béatitude de l'union parfaite, mais sans pour autant perdre la joie de l'acte d'union : c'est la plus grande découverte que l'âme puisse faire, et toute la vie du cosmos en est une longue préparation. Ainsi, s'approcher de Dieu par l'amour, c'est se préparer à l'accomplissement spirituel le plus grand qui soit.

L'accomplissement de l'amour n'exclut pas la connaissance ; au contraire, il apporte lui-même la connaissance ; et plus la connaissance est complète, plus la possibilité d'amour devient riche. "Par la bhakti, dit le Seigneur dans la Guîtâ, un homme me connaît dans toute mon étendue, toute ma grandeur et tel que je suis dans les principes de mon être, et, quand il me connaît dans les principes de mon être, il entre en Moi." L'amour sans la connaissance est quelque chose d'intense et de passionné, mais aveugle, peu raffiné, souvent dangereux ; c'est un grand pouvoir, mais aussi une pierre d'achoppement ; l'amour limité en sa connaissance se condamne à l'étroitesse en sa ferveur (et souvent même à cause de sa ferveur), tandis que l'amour qui conduit à la connaissance parfaite apporte l'union absolue et infinie. Or, cet amour-là n'est pas incompatible avec le travail divin ; au contraire, il s'y jette avec joie, car il aime Dieu et il est un avec Lui dans tout son être, et, par conséquent, dans tous les êtres ; travailler pour le monde est alors une façon de sentir et d'accomplir innombrablement son amour pour Dieu. Telle est la trinité de nos pouvoirs, la triple union en Dieu à laquelle nous parvenons quand nous commençons notre voyage par la voie de la dévotion, avec l'amour pour Ange du Chemin ; alors nous découvrons en l'extase de la félicité divine de l'Amant-de-tous l'accomplissement de notre être, sa demeure sûre, son lieu de permanence béatifique et le centre de son rayonnement universel.

L'union de ces trois pouvoirs étant la base de notre perfection, le chercheur d'un accomplissement de soi intégral en le Divin doit rejeter, s'il en a, les incompréhensions et le mutuel dédain que les adeptes de ces trois voies ont souvent les uns pour les autres. Ceux qui ont le culte de la connaissance semblent souvent, sinon mépriser, du moins regarder la voie de la dévotion du haut de leur éminence vertigineuse, comme si c'était une voie

inférieure, ignorante, bonne seulement pour les âmes qui ne sont pas encore mûres pour les hauteurs de la Vérité. Il est vrai que la dévotion sans la connaissance est chose souvent fruste, rudimentaire, aveugle et dangereuse, comme l'ont trop souvent prouvé les erreurs, les crimes et les folies des religions. Mais c'est parce que leur dévotion n'avait pas trouvé sa propre voie ni son principe véritable, et qu'elle n'était donc pas vraiment entrée sur la voie ; elle tâtonne maladroitement et cherche à la trouver, elle est sur l'un des nombreux sentiers détournés qui y conduisent. Et la connaissance, de même, à ce stade, est aussi imparfaite que l'est la dévotion ; elle est dogmatique, sectaire, intolérante, enfermée dans l'étroitesse de quelque unique principe exclusif, lui-même généralement très imparfaitement compris. Quand l'adepte de la dévotion a saisi le pouvoir qui l'élève, quand il s'est vraiment emparé de l'amour, c'est cela, finalement, qui le purifie et l'élargit aussi efficacement que peut le faire la connaissance ; ce sont deux pouvoirs égaux, bien que leurs méthodes pour arriver au même but soient différentes. L'orgueil du philosophe qui regarde de haut la passion du dévot vient, comme tous les orgueils, d'une certaine déficience de sa nature ; car l'intellect trop exclusivement développé manque de ce que le cœur peut donner. L'intellect n'est pas en tous points supérieur au cœur ; s'il ouvre plus aisément des portes auxquelles le cœur s'essaye en vain, il est par contre fermé à des vérités qui, pour le cœur, sont très proches et très faciles à saisir. Et même quand la voie de la pensée s'approfondit et se change en expérience spirituelle, elle arrive sans doute aisément aux sommets éthérés, aux pinacles, aux immensités célestes, mais elle ne peut, sans l'aide du cœur, sonder les riches abîmes intenses de l'être divin ni les profondeurs océaniques de l'Ananda.

Le chemin de la bhakti est souvent considéré comme inférieur, inévitablement ; d'une part, parce qu'il a recours à un culte et que le culte appartient à un stade d'expérience spirituelle où existe encore une différence, une unité insuffisante entre l'âme humaine et le Divin, puisque son principe même est l'amour et que l'amour suppose toujours deux — l'amant et le bien-aimé, un dualisme par conséquent —, tandis que l'unité est l'expérience spirituelle la plus haute ; et, d'autre part, parce qu'il recherche un Dieu personnel, alors que l'impersonnel est la vérité suprême et éternelle, voire même l'unique Réalité. Mais le culte n'est qu'un premier pas sur le chemin de la dévotion. Quand le culte extérieur se change en adoration intérieure, la vraie bhakti commence ; elle s'approfondit et se transmue en l'intensité de l'amour divin ; or, cet amour conduit à la joie d'une relation intime avec le Divin, et la joie de l'intimité se change en la béatitude de l'union. L'amour aussi, autant que la connaissance, nous conduit à l'unité suprême, mais il lui apporte sa profondeur et son intensité les plus grandes. Il est vrai que l'amour

revient avec bonheur à une différence dans l'unité et que, par cette différence, l'unité elle-même devient plus riche et plus douce. Mais ici, nous pouvons dire que le cœur est plus sage que la pensée, du moins plus sage que ce genre de pensée qui s'arrête à des idées opposées du Divin et se concentre sur l'une à l'exclusion de l'autre qui semble être son contraire, mais qui, en fait, est son complément et le moyen de son accomplissement plus grand. Telle est la faiblesse du mental ; par ses pensées, ses idées positives et négatives, il limite les aspects de la Réalité divine qu'il voit et tend à les dresser excessivement les uns contre les autres.

La pensée dans le mental, *vitchâra,* la tendance philosophique par laquelle la connaissance mentale s'approche du Divin, donne volontiers plus d'importance à l'abstrait qu'au concret, à ce qui est élevé et lointain qu'à ce qui est intime et proche. Elle trouve une vérité plus grande en la félicité de l'Un en soi, une vérité moindre ou même un mensonge en la félicité de l'Un au sein de la Multitude, ou de la Multitude au sein de l'Un ; une vérité plus grande dans l'impersonnel et le Nirgouna, une vérité moindre ou un mensonge dans le Personnel et le Sagouna. Mais le Divin est par-delà nos oppositions d'idées, par-delà les contradictions logiques que nous imaginons entre ses aspects. Il n'est pas lié ni borné à une unité exclusive, nous l'avons vu ; son unité se réalise dans une infinie variation et elle possède la plus complète clef de la joie de cet amour varié sans pour autant perdre la joie de l'unité. La connaissance la plus haute et la plus haute expérience spirituelle à laquelle conduise la connaissance s'accordent à reconnaître que l'unité du Divin est aussi parfaite en ses relations variées avec la Multitude que dans la félicité de son absorption en soi.

Pour la pensée, peut-être, l'impersonnel semble une vérité plus vaste et plus haute, et le Personnel, une expérience plus étroite ; mais l'esprit découvre que l'un et l'autre sont des aspects d'une même Réalité qui s'exprime en l'un et en l'autre ; et s'il existe une connaissance de la Réalité à laquelle la pensée parvient en insistant sur l'Impersonnalité infinie, il existe aussi une connaissance de la Réalité à laquelle l'amour parvient en insistant sur la Personnalité infinie. L'expérience spirituelle de chaque voie, si on la suit jusqu'au bout, conduit à la même Vérité ultime. Par la bhakti comme par la connaissance, dit la Guîtâ, nous parvenons à l'unité avec le Pouroushôttama, le Suprême, qui contient en lui-même l'impersonnel et les innombrables personnalités, le sans-attribut et les attributs infinis, l'être pur, la conscience pure, la félicité pure, et le jeu sans fin de leurs relations.

De son côté, l'adepte de la dévotion est enclin à regarder de haut une connaissance pure et simple qui lui paraît aussi sèche que de la sciure de bois. Et il est vrai que la philosophie en soi, sans le ravissement de l'expérience spirituelle, est une chose aussi sèche qu'elle est claire et qu'elle

est incapable de nous donner toute la satisfaction que nous cherchons ; même son expérience spirituelle, tant qu'elle n'a pas quitté le support de la pensée et jailli au-delà du mental, vit beaucoup trop dans une félicité abstraite, et si la réalisation qu'elle atteint n'est certes pas le vide qu'il semble à la passion du cœur, elle n'en a pas moins la limitation des pics. Par contre, l'amour est lui-même incomplet sans la connaissance.

La Guîtâ distingue trois sortes préliminaires de bhakti : celle qui cherche refuge en le Divin contre les chagrins du monde, *ârta* ; celle qui est mue par le désir et qui s'approche du Divin comme du dispensateur de son bien, *arthârthî* ; et celle qui est attirée par Ce qu'elle aime déjà sans le connaître encore et qui a soif de connaître cet Inconnu divin, *jijnâsou* ; mais elle décerne la palme à la bhakti qui connaît. Évidemment, l'intensité de la passion qui déclare : “Je ne comprends pas, j'aime”, et qui, parce qu'elle aime, ne se soucie point de comprendre, n'est pas l'ultime expression de l'amour, mais la première, et ce n'est pas non plus sa plus haute intensité. Au contraire, à mesure que la connaissance du Divin grandit, la félicité en le Divin et l'amour du Divin doivent grandir. Le ravissement à lui seul n'est pas non plus sans danger, sans le fondement de la connaissance ; vivre en ce que nous aimons nous donne cette sécurité, mais vivre en l'aimé signifie que l'on est un en conscience ; or, l'unité de conscience est la condition parfaite de la connaissance. La connaissance du Divin donne à l'amour du Divin sa sécurité la plus solide, lui ouvre toute l'étendue de la joie de sa propre expérience, l'élève au plus haut faîte de sa vision.

Si la mutuelle incompréhension de ces deux pouvoirs est une ignorance, leur tendance commune à regarder de haut la voie des œuvres et à la considérer comme inférieure à la noble envolée de leur propre accomplissement spirituel est une ignorance non moins grande. Il existe une intensité d'amour, de même qu'il existe une intensité de connaissance, et, pour elles, les œuvres semblent quelque chose d'extérieur et de dissipant. Mais les œuvres n'apparaissent extérieures et dissipantes que tant que nous n'avons pas trouvé l'unité de notre volonté et de notre conscience avec le Suprême. Quand nous avons trouvé cette unité, les œuvres deviennent le pouvoir même de la connaissance et un jaillissement de l'amour. Si la connaissance est l'état même de l'unité, et l'amour sa béatitude, les œuvres divines sont le vivant pouvoir de sa lumière et sa douceur. Certaine étape de l'amour, à l'instar de l'aspiration de l'amour humain, a tendance à vouloir isoler l'amant et l'aimé dans la jouissance de leur unité exclusive, loin du monde et des autres, cloîtrés en la chambre nuptiale du cœur. Peut-être est-ce une étape inévitable sur cette voie. Pourtant, l'amour le plus large, celui qui s'est accompli en la connaissance, ne voit pas le monde comme une chose étrangère et hostile à sa joie, mais comme l'être du Bien-Aimé, et toutes les

créatures comme son être, et, dans cette vision, les œuvres divines trouvent leur joie et leur justification.

Telle est la connaissance en laquelle doit vivre le yoga intégral. Nous sommes obligés de commencer notre route vers Dieu par les pouvoirs du mental, de l'intellect, de la volonté, du cœur ; or, dans le mental, tout est limité. Les limitations et les exclusivismes ne peuvent manquer au début du chemin et pendant longtemps. Mais le yoga intégral les portera plus légèrement que d'autres voies de recherche plus exclusives, et il sortira plus tôt de la nécessité mentale. Il peut commencer par la voie de l'amour, ou par la voie de la connaissance ou celle des œuvres, mais c'est au point où elles se rencontrent que commence la joie de son accomplissement. Il ne peut pas manquer de trouver l'amour, même s'il ne commence pas par l'amour ; car l'amour est le couronnement des œuvres et la floraison de la connaissance.

Chapitre 2

Les Mobiles de la Dévotion

Toutes les religions partent de la conception d'un Pouvoir ou d'une existence plus grande et plus haute que notre petit moi mortel limité, d'une pensée et d'un culte rendu à ce Pouvoir et d'une obéissance à sa volonté, à sa loi ou à ses ordres. Mais la religion commence par creuser un gouffre incommensurable entre le Pouvoir ainsi conçu, adoré, obéi, et l'adorateur. À son sommet, le yoga abolit le gouffre ; car, qui dit yoga, dit union. Nous arrivons à l'union avec Cela par la connaissance ; car, à mesure que nos premières conceptions obscures se clarifient, s'élargissent, s'approfondissent, nous finissons par reconnaître que Cela est notre moi le plus haut, l'origine et le support de notre être et ce vers quoi nous tendons. Nous arrivons à l'union avec Cela par les œuvres ; car, à partir d'une simple obéissance, nous finissons par identifier notre volonté à sa Volonté, puisque c'est seulement dans la mesure où notre volonté s'identifie à ce Pouvoir, qui est sa source et son idéal, qu'elle peut devenir parfaite et divine. Nous arrivons à l'union avec Cela par un culte aussi ; car la pensée et les actes d'un culte lointain finissent par se changer en un besoin de proche adoration, qui se change en une intimité d'amour, et le couronnement de l'amour est l'union avec le Bien-Aimé. Le yoga de la dévotion part de cet élargissement du culte et, par cette union avec le Bien-Aimé, trouve son suprême couronnement.

Tous les instincts et tous les mouvements de notre être commencent par s'appuyer sur les mobiles ordinaires de notre nature humaine inférieure et ces mobiles sont tout d'abord mélangés, égoïstes, puis ils se purifient et s'élèvent ; ils deviennent un besoin intense et spécial de notre nature supérieure et sont tout à fait indépendants des résultats que nos actes peuvent obtenir ; finalement, ils se subliment et deviennent une sorte d'impératif catégorique de notre être, et, par notre obéissance à cet impératif, nous parvenons à un suprême "quelque chose" qui existe en soi, au-dedans de nous, et qui n'avait jamais cessé de nous attirer à lui, d'abord par les leurres de notre nature égoïste, puis par une influence beaucoup plus haute, plus large, plus universelle, jusqu'au jour où nous sommes capables de sentir son attraction directe, qui est la plus forte et la plus impérieuse de toutes. Quand le culte religieux ordinaire se transforme en un yoga de pure Bhakti, nous constatons que le culte motivé et intéressé de la religion populaire se change en un principe d'amour sans motif et existant en soi. En fait, cet amour sans motif est la pierre de touche de la vraie Bhakti et indique si nous sommes vraiment sur la voie centrale ou seulement sur l'un des chemins détournés qui y

conduisent. Nous devons rejeter les tuteurs de notre faiblesse, les mobiles de l'ego, les leurres de notre nature inférieure avant de pouvoir mériter l'union divine.

Confronté par le sentiment d'un Pouvoir, ou peut-être de nombreux Pouvoirs, plus grands et plus hauts que lui-même, qui dominent, influencent ou gouvernent sa vie dans la Nature, l'homme répond naturellement par les premiers sentiments primitifs d'un être naturel assailli par les difficultés, les désirs et les dangers de cette vie : par la peur et l'intérêt. Le rôle énorme que jouent ces mobiles dans l'évolution de l'instinct religieux est indéniable ; en fait, l'homme étant ce qu'il est, ce rôle ne pouvait guère être moindre ; mais même quand la religion a progressé assez loin sur le chemin, nous voyons ces mobiles survivre encore activement et jouer un rôle suffisamment grand, justifiés et appelés qu'ils sont par la religion elle-même pour renforcer son autorité sur l'homme. La peur de Dieu, dit-on, (ou la peur des Dieux, pourrait-on ajouter, par respect pour la vérité historique) est le commencement de la religion ; c'est une demi-vérité à laquelle les recherches scientifiques ont attribué une importance exagérée lorsqu'elles ont voulu retracer l'évolution de la religion — dans un esprit généralement critique et plus souvent hostile que sympathique. Mais la peur de Dieu n'est pas l'unique mobile, car, même à son état le plus primitif, l'homme n'agit pas seulement par peur, mais poussé par deux mobiles jumeaux : la peur et le désir ; la peur des choses déplaisantes et malfaisantes, et le désir des choses plaisantes et bienfaisantes — donc, par peur et par intérêt. Tant que l'homme n'a pas appris à vivre plus en son âme et seulement d'une façon secondaire dans l'action et dans les réactions des choses extérieures, la vie est principalement pour lui, et d'une manière accaparante, une série d'actions et de résultats, de choses à désirer, à poursuivre, à gagner par l'action, et de choses à redouter et à fuir, mais qui néanmoins peuvent retomber sur lui comme résultat de l'action. Et ce n'est pas seulement par sa propre action, mais par celle des autres aussi et de la Nature autour de lui, qu'il peut s'attirer ces choses bénéfiques ou maléfiques. Par conséquent, dès qu'il commence à sentir derrière tout cela un Pouvoir qui peut influencer ou déterminer l'action et les résultats, il le conçoit comme un dispensateur de bienfaits et de souffrances, capable ou même désireux, dans certaines conditions, de l'aider ou de lui nuire, de le sauver ou de le détruire.

Dans la partie la plus primitive de son être, il conçoit ce Pouvoir comme doté d'impulsions naturellement égoïstes, semblables aux siennes, bienfaisantes quand celui-ci est content, malfaisantes quand il est offensé ; le culte est donc un moyen de propitiation par des dons et de supplication par la prière. Il met Dieu de son côté en le priant et le flattant. Quand il a une mentalité plus évoluée, il conçoit que le mouvement de la vie repose sur un

certain principe de justice divine, qu'il interprète toujours selon ses propres idées et son caractère, et qu'il voit comme une sorte de version grandiose de sa justice humaine ; il conçoit une morale du bien et du mal, considère la souffrance, les calamités et tous les événements déplaisants comme une punition de ses péchés, et le bonheur, la bonne fortune et tous les événements plaisants comme la récompense de sa vertu. Dieu lui apparaît comme un roi, un juge, un législateur, un exécuteur de la justice. Mais il le considère toujours comme une sorte d'Homme magnifié et s'imagine que si sa propre justice humaine peut être fléchie par des prières et des propitiations, la justice divine, de même, peut être fléchie de semblable manière. Pour lui, la justice est une récompense ou une punition, et la justice de punition peut être adoucie par pitié pour le suppliant, de même que la récompense peut être augmentée par des faveurs et des bontés spéciales telles que le Pouvoir peut toujours en octroyer à ses fidèles et à ses adorateurs lorsqu'il est content. De plus, Dieu, comme nous-mêmes, est capable de fureur et de vengeance ; et la fureur ou la vengeance peuvent être détournées par des dons, des supplications, des réparations ; il est capable aussi de partialité, et sa partialité peut être influencée par des dons, des prières, des éloges. Par conséquent, au lieu de s'en remettre à la seule observance de la loi morale, l'homme continue de faire appel au culte sous forme de prières et d'actes propitiatoires.

Outre ces mobiles, il existe aussi ceux qui viennent du développement des sentiments personnels ; d'abord, le respect mêlé de crainte que l'on éprouve naturellement pour ce qui est vaste, puissant et incalculablement au-delà de notre nature par l'impénétrabilité de ses desseins et l'étendue de son action ; puis la vénération et l'adoration que l'on éprouve pour ce qui est plus haut que soi-même de par sa nature ou sa perfection. Car, bien que l'on s'en tienne surtout à l'idée d'un Dieu pourvu de qualités à la manière de la nature humaine, il s'y mélange, avec le temps, ou s'y superpose de plus en plus, la conception d'une omniscience, d'une omnipotence, d'une perfection mystérieuse et toute différente de celle de notre nature. Un vague mélange de tous ces mobiles — diversement raffinés, souvent mitigés et plus ou moins subtilisés ou fardés — constitue les neuf-dixièmes de la religion populaire ; le dernier dixième colore le reste et y infuse des idées plus nobles, plus belles et plus profondes sur le Divin, comme celles que les penseurs d'une spiritualité plus haute ont pu faire entrer dans les conceptions religieuses primitives de l'humanité. Le résultat est généralement assez grossier et prête une cible facile aux flèches du sceptique et de l'incroyant, encore que le pouvoir de scepticisme et d'incrédulité du mental humain ait son utilité pour la foi et la religion elle-même en l'obligeant à purifier graduellement ce qui est grossier ou faux dans ses conceptions. Mais ce que nous voulons savoir, c'est

jusqu'où, en purifiant et en élevant l'instinct religieux du culte, ces premiers mobiles doivent subsister et faire partie du yoga de la dévotion qui lui-même part d'un culte. Tout dépend de la mesure dans laquelle ils correspondent à une vérité de l'Être Divin en ses rapports avec l'âme humaine ; car, par la bhakti, nous cherchons l'union avec le Divin, une relation vraie avec lui et avec sa vérité, et non avec quelque mirage de notre nature inférieure et de ses impulsions égoïstes ou de ses conceptions ignorantes.

L'incroyant sceptique attaque la religion sous prétexte qu'en fait il n'existe pas de Pouvoir conscient ni d'Être dans l'univers qui soit plus grand et plus haut que nous-mêmes ni capable d'aucune manière d'influencer ou de diriger notre existence ; c'est un argument que le yoga ne peut pas accepter, il contredirait toute l'expérience spirituelle et rendrait le yoga lui-même impossible. Le yoga n'est pas une question de théorie ni de dogme, comme la philosophie ou la religion populaire, mais une question d'expérience. Or, son expérience atteste l'existence d'un Être conscient universel et supracosmique auquel il nous unit, et cette expérience consciente d'une union avec l'invisible, toujours renouvelable et vérifiable, est aussi valable que notre expérience consciente d'un monde physique et de corps visibles dotés d'un mental invisible avec lequel nous communiquons quotidiennement. Le yoga procède par une union consciente ; l'être conscient est son instrument ; or, une union consciente avec l'Inconscient ne peut pas être. Il est vrai que le yoga dépasse la conscience humaine et que, en samâdhi, il devient supraconscient, mais ce n'est pas là une annulation de notre être conscient, c'est seulement un dépassement de soi, un passage au-delà de notre niveau actuel et de nos limites normales.

Jusque-là toutes les expériences yoguiques sont d'accord. Mais la religion et le yoga de la Bhakti vont plus loin ; ils attribuent à cet Être une Personnalité et des relations humaines avec les êtres humains. Dans le yoga de la Bhakti, comme dans la religion, l'être humain s'approche du Divin par le truchement de son humanité et avec ses émotions humaines, comme il s'approcherait de ses semblables, mais avec des sentiments plus intenses et plus élevés ; qui plus est, le Divin est également censé répondre d'une manière qui corresponde à ces émotions. Tout le problème tourne autour de cette possibilité de réponse, car, si le Divin est impersonnel et sans forme, sans relations, pareille réponse n'est pas possible et toute approche humaine devient une absurdité — au contraire, nous devons nous déshumaniser, nous dépersonnaliser, annuler notre être humain et toutes les sortes d'être ; nous ne pouvons nous approcher de lui dans aucune autre condition ni par aucun autre moyen. L'amour, la peur, la prière, les louanges ou le culte d'une Impersonnalité qui n'a aucune relation avec nous ni avec quoi que ce soit dans l'univers et qui n'a aucune forme que notre pensée puisse saisir sont

évidemment une sottise irrationnelle. L'Adwaïtin qui cherche à donner une base religieuse à sa philosophie nue et stérile est obligé d'admettre l'existence pratique de Dieu, ou des dieux, et de leurrer son mental en se servant du langage de l'illusion (*Mâyâ*). Le Bouddhisme n'est devenu une religion populaire que du jour où le Bouddha a pris rang de Divinité suprême en devenant l'objet d'un culte.

Or, s'il est vrai que le Suprême peut avoir des relations avec nous, mais d'ordre impersonnel seulement, la religion se trouve dépossédée de sa vitalité humaine, et la Voie de la Dévotion cesse d'être vivante ou même possible. Certes, nous pouvons adresser au Suprême nos émotions humaines, mais d'une manière vague et imprécise et sans espoir de réponse humaine, car la seule manière dont il puisse nous répondre est d'immobiliser nos émotions en projetant sur nous son propre calme impersonnel et sa propre égalité immuable ; et, en fait, c'est ce qui se produit quand nous nous approchons de la pure impersonnalité du Divin. Nous pouvons lui obéir comme à une Loi, élever nos âmes jusqu'à lui dans une aspiration à son être tranquille, croître en lui en nous dépouillant de notre nature émotive ; l'être humain en nous n'est pas satisfait, mais il est tranquillisé, équilibré, immobilisé. Mais le yoga de la dévotion, d'accord en cela avec la religion, réclame une adoration plus intime et plus chaude que cette aspiration impersonnelle. Il vise à l'accomplissement divin de l'humain en nous, autant qu'à l'accomplissement de la partie impersonnelle de notre être ; il vise à une satisfaction divine de l'être émotif de l'homme. Bref, il demande au Suprême d'accepter notre amour et d'y répondre de semblable manière ; de même que nous nous réjouissons en Lui et allons à sa recherche, de même, croit-il, Lui aussi se réjouit en nous et vient à notre recherche. Et cette demande non plus ne peut pas être condamnée comme irrationnelle, car, si l'Être suprême et universel ne trouvait aucune joie en nous, nous ne voyons pas très bien comment nous serions venus à l'existence ni pourrions continuer à exister ; et s'il ne nous tire pas du tout à Lui, s'il n'y a pas une recherche divine de nous, il semblerait n'y avoir aucune raison dans la Nature pour que nous nous détournions du cercle de notre existence normale pour aller à Sa recherche.

Ainsi, pour qu'un yoga de la dévotion ait la moindre possibilité d'exister, nous devons supposer, premièrement, que l'Existence suprême n'est pas une abstraction ni un état d'existence, mais un Être conscient ; deuxièmement, qu'il vient à notre rencontre dans l'univers et qu'il y est immanent d'une façon quelconque, autant qu'il en est la source, sinon il nous faudrait sortir de la vie cosmique afin d'aller à sa rencontre ; troisièmement, qu'il est capable d'avoir des relations personnelles avec nous et, par conséquent, qu'il ne doit pas être incapable de personnalité ; finalement, que si nous nous approchons de lui avec nos émotions humaines, nous recevons une réponse

de même nature. Cela ne veut pas dire que la nature du Divin soit exactement la même que notre nature humaine, sauf qu'elle est d'une échelle plus grande et pure de certaines perversions, ni que Dieu soit un homme magnifié ni un Homme idéal. Dieu n'est pas et ne peut pas être un ego limité par des qualités comme nous le sommes dans notre conscience normale. Mais, par contre, notre conscience humaine doit certainement avoir son origine en le Divin et dériver de lui, et, bien que les formes qu'elle prend en nous soient différentes de celles de la conscience divine — parce que nous sommes limités par l'ego, parce que nous ne sommes pas universels, pas supérieurs à notre nature, pas plus grands que nos qualités et leurs activités, comme l'est le Divin — cependant, nos émotions et nos impulsions humaines doivent avoir derrière elles une Vérité en lui, dont elles sont des formes limitées et donc perverties le plus souvent, ou même dégradées. En nous approchant de lui par notre être émotif, nous nous approchons de cette Vérité, elle descend à nous pour répondre à nos émotions et les soulever jusqu'à elle ; par elle, notre être émotif s'unit à lui.

En deuxième lieu, cet Être suprême est aussi l'Être universel, et toutes nos relations avec l'univers sont des moyens de nous préparer à entrer en relation avec lui. Toutes les émotions par lesquelles nous répondons aux sollicitations de l'existence universelle sont en fait dirigées vers lui, tout d'abord dans l'ignorance, mais quand nous les dirigeons vers lui avec une connaissance grandissante, nous entrons en relation plus intime avec lui, et tout ce qui est faux et ignorant en elles finit par tomber à mesure que nous nous approchons de l'unité. Il répond à toutes nos émotions en nous prenant au niveau de progrès où nous en sommes ; car, si notre approche imparfaite ne recevait aucune espèce de réponse ni d'aide, jamais une relation plus parfaite ne pourrait s'établir. Tels les hommes s'approchent de lui, tels il les accepte, et il répond à leur bhakti par l'Amour divin, *tathaïva bhadjaté*. Quelles que soient les formes d'être, quelles que soient les qualités que les hommes lui prêtent, par ces formes et par ces qualités, il les aide à se développer, il encourage ou gouverne leur progrès et les attire à lui par leurs chemins, droits ou tortueux. Ce qu'ils voient de lui est une vérité, mais une vérité qui se présente à eux au niveau de leur être et de leur conscience, partiellement, d'une façon déformée, et non au niveau de sa propre réalité supérieure, non sous l'aspect qu'elle revêt quand nous devenons conscients de la Divinité complète. C'est cela qui justifie les éléments frustes et primitifs de la religion, et aussi ce qui les condamne à l'éphémère et au transitoire. Ils sont justifiés, parce que, derrière eux, existe une vérité du Divin et c'est ainsi seulement que cette vérité du Divin peut être abordée à ce niveau du développement de la conscience humaine et être aidée à progresser ; ils sont condamnés, parce que, si nous persistons toujours dans ces conceptions frustes et ces relations

primitives avec le Divin, nous manquons l'union plus intime dont ces commencements grossiers étaient les premiers pas, si défectueux fussent-ils.

Toute la vie, avons-nous dit, est un yoga de la Nature. Ici, en ce monde matériel, la vie est l'effort de la Nature pour sortir de l'inconscience première et revenir à l'union avec le Divin conscient d'où elle est issue. Avec la religion, le mental de l'homme, c'est-à-dire l'instrument façonné par la Nature, devient conscient du but de la Nature en lui et il répond à son aspiration. Même la religion populaire est une sorte de yoga de la dévotion ignorant. Mais la dévotion religieuse ne devient vraiment ce que nous appelons un yoga, que quand, dans une certaine mesure, son mobile devient clairvoyant, quand elle voit que l'union est son but et que l'amour est le principe de l'union, et donc quand elle essaye de vivre l'amour et de perdre dans l'amour son caractère séparatiste. Une fois ceci accompli, le yoga a fait le pas décisif et sa fructification est certaine. Par conséquent, les mobiles de la dévotion doivent d'abord se diriger d'une façon absorbante et de plus en plus vers le Divin, puis se transformer pour se débarrasser de leurs éléments plus terre à terre, et finalement prendre position dans un amour pur et parfait. Tous les éléments qui ne peuvent pas coexister avec l'union parfaite de l'amour doivent finalement tomber ; seuls doivent rester ceux qui peuvent devenir une expression de l'amour divin et un moyen de goûter l'amour divin. Car l'amour est la seule émotion en nous qui puisse être entièrement sans motif et exister en soi — l'amour n'a besoin d'aucun autre motif que l'amour. En définitive, toutes nos émotions naissent de la recherche de la félicité et de la possession de la félicité, ou d'une frustration de cette recherche et d'un manque de la félicité que nous avions possédée ou que nous croyions avoir saisie ; or, par l'amour, nous pouvons entrer directement en possession de la félicité existante en soi de l'Être Divin. En vérité, l'amour divin est cette possession même et, pour ainsi dire, le corps de l'Ananda.

Telles sont les vérités qui doivent guider notre façon d'aborder le yoga de la dévotion et notre voyage sur ce chemin. D'autres questions subsidiaires peuvent préoccuper l'intellect de l'homme et, bien qu'elles ne soient pas essentielles, nous serons peut-être amenés à les examiner. Le yoga de la Bhakti est une question de cœur et non d'intellect. Car, même si la connaissance vient à nous sur ce chemin, nous partons du cœur et non de l'intelligence. La vérité des mobiles de la dévotion du cœur et leur aboutissement final — ou, d'une certaine façon, leur disparition en l'unique et suprême Motif de l'amour existant en soi — est donc tout ce qui nous importe essentiellement pour commencer. Restent certains problèmes difficiles, comme celui-ci : le Divin a-t-il une forme supraphysique originelle, ou un pouvoir de forme d'où procèdent toutes les formes, ou bien est-il éternellement sans forme? Il suffit de dire, pour le moment, que le Divin

accepte au moins les formes variées que ses adorateurs lui donnent et, à travers elles, vient à leur rencontre dans l'amour, et que le mélange de notre esprit et du sien est essentiel à l'épanouissement de la Bhakti. Certaines religions et certaines philosophies religieuses prétendent lier la dévotion à l'idée d'une différence éternelle entre l'âme humaine et le Divin, sans laquelle, disent-ils, l'amour et la dévotion ne pourraient pas exister, tandis que d'autres philosophies, au contraire, considèrent que l'Un seul existe et relèguent l'amour et la dévotion parmi les mouvements de l'ignorance (nécessaires peut-être, ou du moins utiles au stade préparatoire et tant que l'ignorance persiste, mais impossibles quand toute différence est abolie), et donc que l'on doit les transcender et les rejeter. Mais nous pouvons aussi soutenir cette même vérité de l'unique Existence en disant que tout dans la Nature est le Divin, bien que Dieu soit plus que tout dans la Nature ; dès lors, l'amour devient le mouvement par lequel le Divin dans la Nature et dans l'homme possède et goûte la félicité du Divin universel et suprême. En tout cas, de par sa nature même, l'amour a nécessairement un double accomplissement : le premier, par lequel l'amant et le bien-aimé jouissent de leur union dans la différence, et aussi de toute la variété qui augmente la joie de l'union, et le second par lequel ils se fondent l'un en l'autre et deviennent un Moi unique. Cette vérité est tout à fait suffisante comme point de départ, car elle répond à la nature même de l'amour, et puisque l'amour est le mobile essentiel du yoga de la dévotion, c'est la nature même de l'amour qui déterminera l'accomplissement et le sommet du mouvement de ce yoga.

Chapitre 3

Les Émotions Tournées vers le Divin

Le principe du yoga consiste à tourner vers le Divin tous les pouvoirs de la conscience humaine, ou l'un d'entre eux, afin que, par cette activité de l'être, le contact, la relation ou l'union puisse s'établir. Dans le yoga de la bhakti, c'est la nature émotive qui sert d'instrument. Son principe essentiel est de choisir un certain genre de relation humaine entre l'homme et l'Être Divin par laquelle l'âme humaine, par une coulée toujours plus intense des émotions du cœur vers lui, pourra s'unir à lui et finalement devenir une avec lui en la passion de l'Amour divin. Fondamentalement, par ce yoga, ce n'est pas la pure paix de l'unité ni le pouvoir ni la volonté d'unité sans désir, mais la joie extatique de l'union que cherche l'adorateur. Ce yoga admet tous les sentiments qui peuvent préparer le cœur à cette extase, et tout ce qui l'en distrait doit tomber de plus en plus à mesure que l'union solide de l'amour se fait plus proche et plus parfaite.

Tous les sentiments utilisés par la religion pour s'approcher de l'adoration, du service et de l'amour de Dieu, sont admis par le yoga, sinon comme un accompagnement final, du moins comme un mouvement préparatoire de la nature émotive. Mais il est un sentiment avec lequel le yoga a très peu à voir, du moins tel qu'on le pratique en Inde. Dans certaines religions — dans la plupart peut-être —, l'idée de la crainte de Dieu joue un très grand rôle, parfois le plus grand de tous, et l'homme qui craint Dieu est l'adorateur typique de ces religions. Certes, le sentiment de crainte est parfaitement compatible avec un certain genre de dévotion, jusqu'à un certain point ; à son sommet, il rejoint l'adoration du Pouvoir divin, de la Justice divine, de la Loi divine, la Rectitude divine, et devient une obéissance éthique, une vénération craintive du Créateur et Juge tout-puissant. Son mobile est donc éthico-religieux et ne caractérise pas tant l'homme de dévotion que l'homme des œuvres poussé par sa dévotion pour l'ordonnateur et juge divin de ses œuvres. Il considère Dieu comme le Roi et ne s'approche pas trop près de la gloire du trône, sauf quand il se sent justifié par sa rectitude ou entraîné par quelque médiateur qui détournera du pécheur la colère divine. Même quand il s'en approche au plus près, il garde une distance respectueuse entre le haut objet de son adoration et lui. Il n'est pas capable d'embrasser le Divin avec toute la confiance sans crainte de l'enfant pour sa mère ni de l'amant pour le bien-aimé, ni avec cet intime sentiment d'unité qu'apporte l'amour parfait.

L'origine de cette peur divine était assez grossière dans certaines religions

populaires primitives. C'était la perception de puissances plus grandes que l'homme, dans le monde, obscures par leur nature et leurs opérations, et qui semblaient toujours prêtes à le frapper en sa prospérité ou à le châtier à la moindre action qui avait le malheur de leur déplaire. La peur des dieux vient de l'ignorance de l'homme qui ne connaît pas Dieu ni les lois qui gouvernent le monde.

Elle attribue aux pouvoirs supérieurs des fantaisies et des passions humaines, fait des dieux à l'image des grands de ce monde, capables de caprices, de tyrannie, d'inimitié personnelle, de jalousie pour tout ce qui pourrait être grand dans l'homme et risquerait de l'élever au-dessus de la petitesse de la nature terrestre ou de l'amener trop près de la nature divine. Avec de telles notions, aucune dévotion vraie n'est possible, sauf la dévotion douteuse que le plus faible peut éprouver pour le plus fort dont il peut acheter la protection par des cultes, des dons, des propitiations et en obéissant aux lois que celui-ci peut édicter à ceux d'en bas et imposer de force par des récompenses et des punitions ; ou sauf la révérence et l'adoration soumise et prosternée que l'on peut éprouver pour une majesté, une gloire, une sagesse, un pouvoir souverain qui est au-dessus du monde et sa source ou, en tout cas, qui est l'ordonnateur de toutes ses lois et de tous ses événements.

Pour s'approcher davantage du début de la voie de la dévotion, il faut que l'élément de Pouvoir divin se dégage de ces grossièretés et passe à l'idée d'un Souverain divin, créateur du monde et maître de la Loi, gouverneur de la terre et des cieux, et qui est le guide, l'aide et le sauveur de ses créatures. Cette conception plus large et plus haute de l'Être divin a longtemps gardé, et garde encore, bien des éléments de l'ancienne grossièreté. Les Juifs, qui en furent les principaux protagonistes et la répandirent sur une grande partie du globe, purent croire en un Dieu de rectitude, exclusif, arbitraire, courroucé, jaloux, souvent cruel et même gratuitement sanguinaire. Encore maintenant, d'aucuns peuvent croire à un Créateur qui aurait fait du ciel et de l'enfer (un ciel éternel et un enfer éternel) les deux pôles de sa création, et qui, même, selon certaines religions, aurait prédestiné les âmes qu'il a créées, non seulement au péché et à la punition, mais à une damnation éternelle. Mais même en dehors des extravagances d'une croyance religieuse enfantine, l'idée d'un Juge, d'un Législateur, d'un Roi tout-puissant est une conception grossière et imparfaite du Divin si on l'admet toute seule, car elle confond une vérité inférieure et extérieure avec la vérité principale et risque d'empêcher l'approche plus haute d'une réalité plus intime. Elle exagère l'importance du sentiment de péché et prolonge ainsi et augmente la crainte de l'âme, son manque de confiance en elle-même, sa faiblesse. Elle lie la recherche de la vertu et le rejet du péché à l'idée de récompense et de

punition (encore que celles-ci viennent seulement dans un autre monde), et les fait dépendre de mobiles inférieurs comme la peur et l'intérêt au lieu de l'esprit supérieur qui devrait gouverner l'être éthique. Elle fait du ciel et de l'enfer le but de la vie religieuse de l'âme humaine, et non le Divin lui-même. Ces grossièretés ont joué leur rôle dans la lente éducation du mental humain, mais elles ne sont d'aucune utilité pour le yogi qui sait que la vérité qu'elles peuvent représenter fait partie des relations extérieures de l'âme humaine avec la loi extérieure de l'univers tandis que l'âme grandit, et non de la vérité intime des relations intérieures de l'âme humaine avec le Divin ; et ce sont justement ces relations intérieures qui constituent le domaine propre du yoga.

Cependant, ces conceptions peuvent s'élargir et nous amener plus près du seuil du yoga de la dévotion. D'abord peut apparaître l'idée du Divin en tant que source, loi et but de notre être éthique et, de là, peut naître la connaissance qu'il est le Moi suprême auquel aspire notre nature active, la Volonté à laquelle nous devons assimiler notre volonté, la Rectitude, la Pureté, la Vérité et la Sagesse éternelles avec lesquelles notre nature doit s'harmoniser — l'Être qui attire notre être. Par cette voie, nous arrivons au yoga des œuvres, et ce yoga accorde une place à la dévotion personnelle envers le Divin, car la Volonté divine apparaît comme le Maître de nos œuvres et c'est sa voix que nous devons écouter, son impulsion divine que nous devons suivre et son travail qui doit être l'unique tâche de notre vie active et de notre volonté. En second lieu, apparaît l'idée de l'Esprit divin, du Père qui étend ses ailes de protection et d'amour bienveillants sur toutes ses créatures, et, de là, peut naître une relation de père à enfant entre l'âme et le Divin, une relation d'amour, et, par suite, une relation de fraternité avec nos semblables. Ces premières relations avec la calme et pure lumière de la nature divine en laquelle nous devons grandir, avec le Maître dont nous nous approchons par nos œuvres et par notre service, avec le Père qui répond à l'amour de l'âme venant à lui comme un enfant, sont des éléments reconnus du yoga de la dévotion.

Mais dès que ces conceptions évoluent suffisamment et que nous entrons en leur signification spirituelle plus profonde, le mobile de la peur de Dieu devient superflu, oiseux, même impossible. Il a de l'importance dans le domaine éthique surtout, quand l'âme n'est pas assez formée pour suivre le bien par amour du bien et qu'elle a besoin d'une autorité au-dessus d'elle dont elle puisse craindre la colère ou le jugement sévère et sans passion, et qui, par cette crainte, l'aidera à affermir sa fidélité à la vertu. Quand nous grandissons en spiritualité, ce mobile ne peut plus subsister, sauf si quelque confusion s'attarde encore dans le mental ou si la vieille mentalité persiste. De plus, le but éthique dans le yoga est différent de celui de l'idée superficielle de vertu. Généralement, la morale est considérée comme une

sorte de mécanisme de l'action juste : l'acte est tout, et la manière de faire l'acte juste est le seul problème et le seul souci. Mais, pour le yogi, l'action en soi n'a pas tant d'importance, elle est surtout un moyen de faire croître l'âme vers le Divin. Ainsi, les Écritures spirituelles de l'Inde n'insistent-elles pas tant sur la qualité de l'action à accomplir que sur la qualité de l'âme d'où découle l'action, sur sa vérité, son intrépidité, sa pureté, son amour, sa compassion, sa bienveillance, sur une absence de volonté de nuire, et sur les actes dans la mesure où ils sont la coulée extérieure de ces qualités intimes. La vieille idée occidentale d'une nature humaine foncièrement mauvaise et d'une vertu qui doit être recherchée en dépit de notre nature déchue est étrangère à la mentalité indienne habituée depuis les temps les plus anciens à la pensée des yogi. Notre nature contient, non seulement ses qualités râdjasiques ou passionnées et ses qualités tâmasiques terre à terre, mais un élément sâttwique plus pur, et la tâche de l'éthique est d'encourager cette partie supérieure de notre nature. Par là, nous faisons croître la nature divine, *daïvî prakriti,* qui est présente en nous, et nous nous débarrassons des éléments titanesques ou démoniaques. Par conséquent, ce n'est pas la rectitude hébraïque de l'homme craignant Dieu qui doit être le but du développement éthique selon cette conception, mais la pureté, l'amour, la bienfaisance, la vérité, l'intrépidité, l'innocence du saint et de l'amant de Dieu. Pour employer un langage plus large, revêtir la nature divine, tel est le couronnement de l'être éthique. Et la meilleure façon d'y parvenir est de réaliser que Dieu est le Moi le plus haut, la Volonté qui guide et élève, ou le Maître que nous aimons et servons. Ce ne doit pas être la peur de lui, mais l'amour de lui et l'aspiration à la liberté et à la pureté éternelle de son être qui doivent être le mobile.

Certes, il existe un élément de peur dans les relations du maître et de son serviteur, et même du père et de l'enfant, mais seulement si ces relations restent au niveau humain, si le commandement, la soumission et la punition y tiennent une place principale et que l'amour soit plus ou moins obligé de s'effacer derrière le masque de l'autorité. Le Divin, même en tant que Maître, ne punit personne, ne menace personne, ne force pas à obéir. C'est l'âme humaine qui doit venir librement au Divin et s'offrir à sa force toute-puissante afin qu'il puisse se saisir d'elle et la soulever aux plans divins, lui donner la joie de la maîtrise de la nature finie par l'Infini et la joie du service du Très-Haut qui libère de l'ego et de la nature inférieure. L'amour est la clef de cette relation et, selon le yoga indien, ce service, *dâsyam*, est le service joyeux de l'Ami divin, ou le service passionné du Bien-Aimé divin. Dans la Guîtâ, le Maître des mondes demande à son serviteur, le bhakta, de n'être rien autre que son instrument dans la vie, et il fait cette demande en tant qu'ami, guide, Moi suprême et en se déclarant le "Seigneur de tous les

mondes qui est l'ami de toutes les créatures", *sarvalôkamahéshwaram souhridam sarvabhoûtânâm* ; en fait, les deux relations d'Ami et de Maître doivent aller de pair et nulle ne peut être parfaite sans l'autre. De même, il ne s'agit pas de la paternité de Dieu en tant que Créateur exigeant l'obéissance sous prétexte qu'il a créé notre être, mais de la paternité de l'amour qui nous conduit à l'intime union d'âme du yoga. L'amour est la clef véritable des deux relations, et l'amour parfait est incompatible avec le mobile de la peur. L'intimité de l'âme humaine et du Divin est le but, et la peur dresse toujours une barrière, une distance ; même la révérence et la crainte du Pouvoir divin sont un signe de distance et de division — elles disparaissent dans l'intimité de l'union d'amour. En outre, la peur relève de la nature inférieure et du moi inférieur, et quand on s'approche du Moi supérieur, elle doit être écartée avant de pouvoir entrer en Sa présence.

Cette relation avec la paternité divine, et celle plus proche avec le Divin en tant qu'Âme-Mère de l'univers, ont pour origine un autre mobile religieux primitif. La Guîtâ parle d'un certain type de bhakta ou d'adorateur qui s'adresse au Divin comme à celui qui pourvoit à ses nécessités, qui lui donne son bien, qui satisfait les besoins de son être intérieur et extérieur. "J'apporte à mon bhakta, dit le Seigneur, le bien qu'il obtient et qu'il a", *yôgakshémam vahâmyaham.* La vie de l'homme est une vie de manques et de besoins, et, par suite, de désirs, non seulement dans son être physique et dans son être vital, mais dans son être mental et dans son être spirituel aussi. Quand il devient conscient d'un Pouvoir plus grand qui gouverne le monde, il s'approche de lui par la prière afin de recevoir la satisfaction de ses besoins, l'aide dans son dur voyage, la protection et le secours dans sa lutte. Quelles que soient les grossièretés qui peuvent marquer la manière religieuse ordinaire de s'approcher de Dieu par la prière (et il y en a beaucoup, surtout chez ceux qui s'imaginent que Dieu peut être apaisé, soudoyé, flatté et amené à acquiescer ou à accorder son indulgence par des louanges, des supplications, des dons, et qui souvent se soucient fort peu de l'esprit dans lequel on s'approche de Lui), même cette manière de se tourner vers le Divin représente un mouvement essentiel de notre être religieux et repose sur une vérité universelle.

On a souvent douté de l'efficacité de la prière, et la prière elle-même est souvent considérée comme une chose irrationnelle et nécessairement superflue et sans effet. Il est vrai que la volonté universelle exécute toujours son dessein et que l'on ne peut pas l'en faire dévier par des propitiations ni des supplications ; il est vrai que le Transcendant qui s'exprime dans l'ordre universel est omniscient et que sa connaissance plus vaste doit prévoir la chose à faire et n'a donc point besoin d'être instruite ni stimulée par la pensée humaine, et il est vrai que les désirs individuels ne sont pas et ne

peuvent pas être, en aucun ordre du monde, le véritable facteur déterminant. Mais cet ordre et l'exécution de la volonté universelle ne s'accomplissent pas par une Loi purement mécanique : ils s'exécutent par des pouvoirs et des forces — dont la volonté, l'aspiration et la foi humaines ne sont pas des moins importants, du moins pour la vie humaine. La prière est seulement une forme particulière de cette volonté, de cette aspiration et de cette foi. Ses formes sont très souvent primitives, et non seulement enfantines (ce qui n'est pas un défaut en soi), mais puériles ; néanmoins, elle a une signification et un pouvoir réels. Son pouvoir et son sens sont de mettre la volonté, l'aspiration et la foi de l'homme en contact avec la Volonté divine comme avec la volonté d'un Être conscient avec lequel on peut établir des relations conscientes et vivantes. Car notre volonté et notre aspiration peuvent agir de deux façons : ou bien par notre propre force et par notre propre effort, qui sans doute peuvent atteindre à une certaine puissance et à une certaine efficacité, soit à des fins inférieures, soit à des fins supérieures (et bien des disciplines font de la volonté humaine la seule force dont nous ayons besoin), ou elles peuvent agir par notre confiance en la Volonté divine ou universelle et en s'y subordonnant. Et cette dernière façon aussi peut estimer ou bien que cette Volonté répond effectivement à notre aspiration, certes, mais d'une façon presque mécanique, ou en tout cas tout à fait impersonnelle, par une sorte de loi de l'énergie, ou bien qu'elle répond consciemment à l'aspiration divine et à la foi de l'âme humaine, et lui apporte consciemment l'aide, la direction, la protection et les résultats demandés, *yôgakshémam vahâmyaham.*

La prière nous aide à nous préparer à cette relation consciente, d'abord sur le plan inférieur où elle est encore compatible avec bien des égoïsmes et des illusions, mais, plus tard, nous pouvons nous rapprocher de la vérité spirituelle qui est derrière. Alors, ce n'est plus tant l'exaucement de la demande qui importe, que la relation elle-même, le contact de notre vie avec Dieu, l'échange conscient. En matière spirituelle et dans la recherche des gains spirituels, cette relation consciente est un grand pouvoir ; c'est un pouvoir beaucoup plus grand qu'une lutte et qu'un effort personnels qui dépendent entièrement de nous, et il apporte une expérience et un développement spirituels beaucoup plus pleins. Nécessairement, la prière finit par disparaître, remplacée par la relation plus grande à laquelle elle nous avait préparés (en fait, la forme que nous appelons prière n'est pas essentielle en soi tant que la foi, la volonté et l'aspiration sont là), ou bien elle continue simplement pour la joie de la relation. De même, l'objet de la prière, *artha,* ou l'avantage qu'elle cherche, s'élève de plus en plus, jusqu'à ce que nous parvenions à la dévotion suprême, sans mobile, celle de l'amour divin pur et simple, sans aucune autre demande ni aucune autre soif.

Les relations qui découlent de cette attitude vis-à-vis du Divin sont celles d'un enfant avec le Père divin ou la Mère divine et celles de l'Ami divin. Ainsi, l'âme humaine vient au Divin pour être aidée, conduite, protégée, accomplie ; ou, si la connaissance est son but, elle s'adresse au Guide, à l'Instructeur, au Donneur de Lumière, car le Divin est le Soleil de la Connaissance ; ou, dans la peine et la souffrance, elle vient pour être soulagée, réconfortée, délivrée — délivrée de la souffrance elle-même, ou de l'existence au monde qui est l'habitat de la souffrance, ou de toutes les causes réelles, intérieures, de la souffrance [Ce sont trois des quatre catégories d'adorateurs reconnues par la Guîtâ : *ârta, arthârthî, jijnâsou,* celui qui est dans la détresse, celui qui cherche des bienfaits personnels, celui qui cherche la Connaissance de Dieu.]. Notons une certaine gradation dans ces relations. Car la relation de paternité est toujours moins étroite, moins intense, moins passionnée, moins intime, et par conséquent moins employée par le yoga, qui vise à l'union la plus intime. La relation de l'Ami a quelque chose de plus doux et de plus intime ; elle reconnaît une égalité et une intimité, même dans l'inégalité, et un commencement de don de soi mutuel ; lorsqu'elle se fait très proche et quand disparaît toute idée d'un “autre” qui prend et qui donne, quand elle devient sans motif, sauf le seul motif de l'amour unique qui suffit à tout, elle se change en l'heureuse relation libre du Compagnon de jeu dans la “Lîlâ” de l'existence. Mais il existe une relation encore plus proche et plus intime — celle de la Mère et de l'enfant —, et elle joue un très grand rôle partout où l'impulsion religieuse est le plus riche, le plus fervente, et où elle jaillit le plus chaleureusement du cœur de l'homme. L'âme vient à l'Âme-Mère dans tous ses désirs et dans tous ses tourments, et la Mère Divine veut qu'il en soit ainsi afin qu'elle puisse répandre l'amour de son cœur. L'âme vient à elle aussi parce que cet amour est inné et qu'il nous conduit à la demeure où nous cherchons refuge après avoir erré dans le monde, et au sein où nous trouvons le repos.

Mais la relation la plus grande et la plus haute est celle qui ne part d'aucun de ces mobiles religieux ordinaires ; c'est celle qui constitue l'essence même du yoga et qui jaillit de la nature même de l'amour — c'est la passion de l'Amant et du Bien-Aimé. Partout où l'âme désire son union absolue avec Dieu, cette forme de soif divine se fraye un chemin, même parmi les religions qui semblent se passer tout à fait de ce sentiment et ne lui accordent aucune place dans leur système ordinaire. Ici, la seule chose demandée est l'amour ; la seule chose redoutée, la perte de l'amour ; la seule peine, la peine de la séparation de l'amour — toutes les autres considérations n'existent pas pour l'amant, ou ne viennent que comme des incidents ou des conséquences et non comme le but ou la condition de l'amour. En fait, tout amour existe essentiellement pour lui-même, parce qu'il jaillit d'une secrète unité d'être et d'un sens de l'unité ou d'un désir d'unité du cœur entre des

âmes qui sont encore capables de se concevoir comme divisées et différentes l'une de l'autre. Par conséquent, toutes les autres relations aussi peuvent parvenir à leur joie d'être innée et sans mobile par le seul amour de l'amour. Mais elles partent d'autres mobiles et, dans une certaine mesure, trouvent jusqu'au bout la satisfaction de leur jeu en d'autres mobiles. Tandis qu'ici, le commencement est l'amour, la fin est l'amour, et l'unique but, l'amour. Certes, il existe un désir de possession, mais même ce désir est dépassé dans la plénitude de l'amour pur, et finalement le bhakta demande seulement que sa bhakti puisse ne jamais cesser ni diminuer. Il ne demande pas le ciel ni la libération de la naissance, ni aucun autre bienfait, mais seulement que son amour soit éternel et absolu.

L'amour est une passion et il cherche deux choses : l'éternité et l'intensité ; or, dans la relation de l'Amant et du Bien-Aimé, la recherche de l'éternité et de l'intensité sont instinctives et innées. L'amour est la recherche de la possession mutuelle, et c'est là que le besoin de possession mutuelle touche à son absolu. Dépassant le désir de possession, qui implique une différence, l'amour est la recherche de l'unité, et c'est là que l'idée d'unité — de deux âmes qui se fondent l'une en l'autre et deviennent une — touche au sommet de son aspiration et à l'absolu de sa satisfaction. L'amour est aussi une soif de beauté, et c'est là que cette soif est éternellement satisfaite, en la vision, le contact et la joie de Celui qui est Toute-Beauté. L'amour est un enfant et un chercheur de Félicité, et c'est là qu'il touche à la plus haute extase possible, non seulement dans la conscience du cœur, mais dans chaque fibre de l'être. En outre, cette relation est celle qui a le plus d'exigences, mais c'est celle qui est le moins satisfaite parmi les êtres humains, même quand elle parvient à ses intensités les plus fortes, parce que c'est seulement en le Divin qu'elle peut trouver sa satisfaction réelle et absolue. Par conséquent, c'est là surtout que les émotions humaines, lorsqu'elles se tournent vers Dieu, trouvent leur sens complet et découvrent toute la vérité dont l'amour est le symbole humain, et c'est là qu'elles trouvent tous leurs instincts essentiels divinisés, soulevés, satisfaits en cette béatitude d'où notre vie est née et vers laquelle, par l'unité, elle revient à l'Ananda de l'existence divine où l'amour est absolu, éternel et sans mélange.

Chapitre 4

La Voie de la Dévotion

En soi, la bhakti est aussi vaste que l'est la soif du cœur et de l'âme pour le Divin, et aussi simple et directe que le sont l'amour et le désir qui vont droit à leur objet. Elle ne peut donc pas se réduire à une méthode systématique, elle ne peut pas se fonder sur une science psychologique comme le Râdjayoga ni sur une science psycho-physique comme le Hathayoga, ni partir d'un procédé intellectuel précis comme la méthode ordinaire du Jnânayoga. Elle peut se servir de divers moyens ou supports, et puisque l'homme a une tendance à l'ordre, aux procédés et aux systèmes, il peut essayer de codifier les auxiliaires dont il se sert, mais pour décrire leurs variantes il faudrait passer en revue presque toutes les innombrables religions humaines et leur façon intérieure de s'approcher de la Divinité. Pourtant, le yoga intime de la bhakti peut se ramener vraiment à quatre mouvements simples : le désir de l'âme qui se tourne vers Dieu et tend ses émotions vers lui ; la douleur de l'amour et la réponse divine à l'amour ; la félicité de l'amour possédé et le jeu de cette félicité ; enfin la jouissance éternelle de l'Amant divin, car telle est l'essence de la béatitude céleste. Ce sont là des choses trop simples et trop profondes à la fois pour les analyses et les méthodes. Tout au plus pourrait-on dire : voici quatre éléments successifs, quatre étapes, si l'on peut dire, de la siddhi, et voici, d'une façon générale, quelques-uns des moyens dont elle se sert ; voici aussi quelques aspects et quelques expériences de la sâdhanâ de la dévotion. Nous nous contenterons de tracer grosso modo la ligne générale que suivent ces étapes avant d'examiner comment la voie de la dévotion s'intègre dans un yoga synthétique et intégral, et quelle place elle y occupe, comment son principe affecte les autres principes de la vie divine.

Le yoga est l'acte par lequel le mental humain et l'âme humaine — qui ne sont pas encore divins en réalisation, mais sentent en eux l'impulsion et l'attraction divines — se tournent vers la découverte de leur être supérieur. Émotivement, la première forme de ce tournant est nécessairement celle de l'adoration. Dans la religion ordinaire, cette adoration prend la forme d'un culte extérieur, qui aboutit à la forme très extérieure des cérémonies du culte. Cet élément est généralement nécessaire parce que la masse des hommes vit dans son mental physique et ne peut rien comprendre sans la force d'un symbole physique, elle ne se sent pas vivre s'il n'y a pas la force d'une action physique. Nous pourrions appliquer ici la gradation tantrique de la *sâdhanâ,* qui considère le chemin du *pashou* — le troupeau, l'être animal ou physique — comme le stade le plus bas de la discipline, et qui déclare que

l’adoration purement ou principalement cérémonielle est le premier échelon de cette partie inférieure du chemin. Il est évident que même la vraie religion (et le yoga est quelque chose de plus qu’une religion) commence seulement quand ce culte tout à fait extérieur correspond à quelque chose de réellement senti dans le mental, à une soumission authentique, à une vénération ou à une aspiration spirituelle sincères, dont le culte devient un appui, une expression extérieure et aussi une sorte de mémento périodique ou constant pour rappeler à son aspiration le mental absorbé dans les préoccupations de la vie ordinaire. Mais tant que c’est à une idée du Divin que nous rendons respect ou hommage, nous ne sommes pas encore arrivés au commencement du yoga. Le but du yoga étant l’union, son commencement doit nécessairement et toujours être une recherche du Divin, un besoin intense d’une certaine sorte de contact, de proximité ou de possession. Quand ce contact commence à poindre en nous, l’adoration devient toujours et en premier lieu un culte intérieur — nous commençons à faire de nous-mêmes un temple du Divin, à faire de nos pensées et de nos sentiments une prière constante d’aspiration et de recherche : notre vie tout entière devient un service et un culte extérieurs. Quand ce changement se produit, quand cette nouvelle tendance d’âme grandit, la religion des fidèles devient un yoga, un contact et une union croissante. Il ne s’ensuit pas que le culte extérieur doive nécessairement disparaître, mais, de plus en plus, il deviendra simplement l’expression physique ou la coulée extérieure de la dévotion et de l’adoration intérieures, une vague de l’âme qui se projette en paroles et en actes symboliques.

Avant de devenir un élément du yoga profond de la dévotion — un pétale de la fleur d’amour — l’hommage et la poussée du moi vers son soleil, l’adoration doit amener, si elle est profonde, une consécration croissante de l’être au Divin qu’elle adore. Et l’un des éléments de cette consécration doit être la purification de soi afin de devenir apte au contact divin ou à l’entrée du Divin dans le temple de notre être intérieur, ou à sa révélation dans le sanctuaire de notre cœur. Cette purification peut prendre une allure éthique, mais ce ne sera pas simplement une recherche moraliste de l’action juste et irréprochable, ni même, quand nous sommes parvenus au stade du yoga, une obéissance à la loi de Dieu telle que les religions conventionnelles la révèlent, mais un rejet, *katharsis,* de tout ce qui contredit l’idée du Divin en lui-même ou du Divin en nous-mêmes. Dans le premier cas, cette purification devient une imitation du Divin dans les sentiments et dans les actes extérieurs habituels ; dans le second, une croissance à Sa ressemblance dans notre nature. Cette croissance à la ressemblance divine est à la vie éthique extérieure ce qu’est l’adoration intérieure aux cérémonies. Elle aboutit à une sorte de libération par ressemblance avec le Divin [*Sâdrishya-moukti*], une

libération de notre nature inférieure et une transformation en la nature divine.

Quand elle est complète, la consécration aboutit à un don de tout notre être au Divin, et donc, aussi, de toutes nos pensées et de toutes nos œuvres. Ici, le yoga de la bhakti incorpore les éléments essentiels du yoga des œuvres et du yoga de la connaissance, mais à sa manière et dans son esprit particulier. C'est un sacrifice de la vie et des œuvres au Divin, mais un sacrifice d'amour plutôt qu'une consécration de notre volonté à la Volonté divine. Le bhakta offre au Divin toute sa vie, tout ce qu'il est, tout ce qu'il a et tout ce qu'il fait. Ce don de soi peut prendre une forme ascétique, comme chez ceux qui quittent la vie ordinaire des hommes et consacrent leurs jours exclusivement à la prière, aux louanges et au culte ou à la méditation extatique, qui abandonnent toutes leurs possessions personnelles et deviennent moines ou mendiants dont la seule possession est le Divin, qui délaissent toute action dans la vie sauf celles appartenant directement à la communion avec le Divin et aidant à la communion avec d'autres fidèles, ou qui, tout au plus, continuent d'agir dans la solide forteresse de la vie ascétique en rendant aux hommes les seuls services qui semblent plus particulièrement découler de la nature divine d'amour, de compassion et de bien. Mais il existe une consécration de soi plus large, propre à tout yoga intégral, qui accepte l'entièreté de la vie et le monde dans sa totalité comme un jeu du Divin et qui offre l'être tout entier à Sa possession ; tout ce que l'on est et tout ce que l'on a est considéré comme appartenant à Lui seul et non à soi, et toutes les oeuvres sont faites comme une offrande à Lui. Ainsi s'accomplit la consécration active et complète de la vie extérieure comme de la vie intérieure, un don de soi non tronqué.

Vient aussi la consécration des pensées au Divin. Au début, il faut un effort pour fixer le mental sur l'objet de l'adoration (car, naturellement, le mental humain agité est occupé d'autres objets, et même quand il se tourne vers le haut, il est constamment tiré ailleurs par le monde), mais finalement, il prend l'habitude de penser au Divin et tout le reste devient secondaire ou n'est pensé que par rapport à Lui. Pour y parvenir, on recourt souvent à une image physique, ou plus intimement et plus particulièrement à un mantra ou à un nom divin par lequel on réalise l'être divin. Ceux qui aiment systématiser décrivent trois stades dans la recherche de la dévotion mentale : premièrement, l'audition constante du nom divin, de ses attributs et de tout ce qui leur est attaché ; deuxièmement, la pensée constante du nom, des attributs et de l'être divin ou de la personnalité divine ; troisièmement, la stabilisation et la fixation du mental sur l'objet, qui amène la réalisation complète. Et quand le sentiment ou la concentration qui accompagne la dévotion mentale est très intense, elle amène aussi le samâdhi, c'est-à-dire la transe extatique où la conscience se retire des objets extérieurs. Mais tout cela est vraiment

accessoire ; la seule chose essentielle est l'intense dévotion de la pensée dans le mental à l'objet de l'adoration. Cette dévotion semble très voisine de la contemplation telle qu'elle est pratiquée sur le chemin de la Connaissance, mais elles diffèrent l'une de l'autre en esprit. Ce n'est pas essentiellement une contemplation immobile, mais une contemplation extatique ; elle ne cherche pas à passer en l'être du Divin, mais à amener le Divin en nous-mêmes et à nous perdre en l'extase profonde de sa présence ou de sa possession, et sa béatitude n'est point la paix de l'unité mais l'extase de l'union. Ici aussi, il peut exister une consécration de soi séparatiste aboutissant à l'abandon de toute pensée de la vie pour la seule possession de l'extase qui, par la suite, devient éternelle sur les plans de l'au-delà ; ou bien une consécration qui embrasse tout et où toutes les pensées sont pleines du Divin — même au milieu des occupations de la vie, chaque pensée se souvient de lui. Dans ce yoga comme dans les autres, le chercheur finit par voir le Divin partout et en tout, et à faire couler sa réalisation du Divin dans toutes ses activités intérieures et dans toutes ses actions extérieures. Mais dans le yoga de la bhakti, tout prend appui sur la force première de l'union émotive, car c'est par l'amour que l'on arrive à la consécration de soi complète et à la possession complète ; la pensée et l'action deviennent des formes et des images de cet amour divin qui possède notre esprit et ses membres.

Tel est le processus ordinaire par lequel, ce qui n'était tout d'abord qu'une vague adoration d'une idée du Divin, prend la teinte et la qualité de l'amour divin, puis, une fois entré sur le chemin du yoga, se change en la réalité intérieure et en l'expérience intense de l'amour divin. Mais il est un yoga plus intime qui, dès le début, est fait de cet amour même et arrive au but par la seule intensité de sa soif, sans autre procédé ni méthode. Tout le reste vient aussi, mais vient de cela, comme la feuille et la fleur viennent de la graine ; les autres activités ne sont pas des moyens de faire croître ni d'accomplir l'amour, mais des rayonnements de cet amour qui croît déjà en l'âme. Telle est la voie suivie par l'âme quand, peut-être encore occupée de la vie humaine normale, elle a entendu la flûte de la Divinité derrière le proche écran des bois secrets et qu'elle ne se possède plus elle-même, ne peut plus avoir de satisfaction ni de repos tant qu'elle n'a pas poursuivi, saisi et possédé le divin joueur de flûte. C'est l'essence même du pouvoir de l'amour dans le cœur et dans l'âme quand ils se détournent des objets terrestres pour découvrir la source spirituelle de toute beauté et de toute félicité. Dans cette recherche, vibrent tous les sentiments et toutes les passions, toutes les humeurs et les expériences de l'amour, mais concentrés sur un suprême objet de désir et intensifiés cent fois au-delà du plus haut sommet d'intensité possible à l'amour humain. On y trouve le bouleversement de la vie entière, l'illumination d'une vision fugitive, le besoin insatisfait d'un unique objet

désiré par le cœur, l'intense impatience de tout ce qui distrait de la préoccupation exclusive, la douleur intense des obstacles qui empêchent la possession, la vision parfaite de toute la beauté et toute la félicité en une seule forme. Et l'on y trouve toutes les humeurs de l'amour : la joie de la rêverie et de l'absorption, la félicité de la rencontre et la plénitude et l'étreinte, la douleur de la séparation, la fureur de l'amour, les larmes de l'attente, la félicité redoublée de la réunion. Le cœur est la scène de cette suprême idylle de la conscience intérieure, mais un cœur qui passe de plus en plus par une métamorphose spirituelle intense et qui finit par devenir le lotus ouvert et rayonnant de l'esprit. Et de même que l'intensité de cette recherche dépasse la plus haute puissance des émotions humaines normales, de même la félicité et l'extase finale dépassent toute imagination et toute expression par les mots. Car c'est la béatitude de la Divinité par-delà toute compréhension humaine.

La bhakti indienne a donné des formes puissantes à cet amour divin, des symboles poétiques qui, en fait, ne sont pas tant des symboles que l'expression intime d'une vérité autrement inexprimable. Elle se sert des relations humaines et y voit une personne divine, non pas comme une simple image, mais parce qu'il existe une relation divine entre la Félicité, la Beauté suprême et l'âme humaine, dont les relations humaines sont un type imparfait, et pourtant réel, et parce que cette Félicité et cette Beauté ne sont pas des abstractions ni les attributs de quelque entité métaphysique complètement impalpable, mais le corps et la forme mêmes de l'Être suprême. C'est à une Âme vivante qu'aspire l'âme du bhakta ; la source de toute vie n'est pas une idée ni une conception ni un état d'existence, mais un Être réel. Par conséquent, dans la possession du divin Bien-Aimé, toute la vie de l'âme est satisfaite et toutes les relations par lesquelles elle se découvre elle-même et s'exprime sont pleinement accomplies ; par conséquent aussi, le Bien-Aimé peut se chercher par n'importe quelle relation, bien que celles qui admettent la plus grande intensité soient toujours celles qui permettent de le poursuivre et de le posséder le plus intensément et avec la plus profonde extase. On le cherche au-dedans, dans le cœur, et par conséquent en dehors de tout, par une concentration de l'être rassemblé à l'intérieur en l'âme elle-même ; mais on le voit aussi et on l'aime partout où il manifeste son être. Toute la beauté et toute la joie de l'existence sont vues comme sa joie et comme sa beauté ; l'esprit l'embrasse en tous les êtres ; l'extase d'amour dont nous jouissons se répand dans un amour universel ; toute l'existence devient un rayonnement de sa félicité, même les apparences se transmuent en autre chose que l'apparence extérieure. Le monde lui-même est senti comme un jeu de la Félicité divine, une *lîlâ,* et ce en quoi le monde se perd est le ciel de béatitude de l'union éternelle.

Chapitre 5

La Personnalité Divine

Une question se pose tout de suite pour un yoga synthétique qui doit non seulement inclure mais unifier la connaissance et la dévotion : c'est la difficile et troublante question de la Personnalité divine. Toute la pensée moderne a tendance à rabaisser la personnalité ; elle voit seulement une grande force impersonnelle derrière les faits complexes de l'existence, un devenir obscur, et même ce devenir s'exécute-t-il par des forces impersonnelles et des lois impersonnelles, tandis que la personnalité apparaît simplement comme un phénomène subséquent, subordonné, partiel et transitoire à la surface de ce mouvement impersonnel. Même si l'on attribue une conscience à cette Force, elle semble encore impersonnelle, indéterminée, essentiellement vide de tout, sauf d'attributs abstraits ou d'énergies abstraites, car tout le reste est seulement une conséquence, un phénomène mineur. Partant de l'autre bout de l'échelle, la pensée ancienne de l'Inde est arrivée à la même généralisation dans la plupart de ses lignes de recherche. Elle a conçu l'existence impersonnelle comme la vérité originelle et éternelle, et la personnalité comme une simple illusion ou, tout au plus, comme un phénomène du mental.

Pourtant, la voie de la dévotion est impossible si l'on n'accepte pas la réalité de la personnalité du Divin, une réelle réalité et non une hypostase ou une illusion. Il ne peut pas y avoir d'amour sans un amant et un bien-aimé. Si notre personnalité est une illusion, et la Personnalité vers qui s'élève notre adoration seulement un aspect primordial de cette illusion, et si telle est notre croyance, alors l'amour et l'adoration doivent être anéantis tout de suite, ou ils ne peuvent survivre que dans l'illogique passion d'un cœur qui récuse les vérités claires et sèches de la raison par les puissants battements de sa vie. Aimer et adorer une ombre de notre mental ou un phénomène cosmique brillant qui s'évanouit sous l'œil de la Vérité est peut-être possible, mais la voie du salut ne peut pas s'édifier sur la base d'une illusion délibérée. Certes, le bhakta ne laisse pas ces doutes intellectuels barrer son chemin ; il possède les divinations de son cœur et, pour lui, elles sont suffisantes. Mais le sâdhak du yoga intégral doit connaître la Vérité ultime et éternelle, et il ne peut pas persister indéfiniment dans les délices d'une Ombre. Si l'impersonnel est la seule vérité durable, une synthèse solide est impossible. Tout au plus pourrons-nous prendre la personnalité divine comme un symbole, comme une fiction puissante et efficace, mais finalement nous devrons la dépasser et abandonner la dévotion pour la seule poursuite de la connaissance ultime. Il

nous faudra vider notre être de tous ses symboles, toutes ses valeurs, tout son contenu, pour arriver à la Réalité sans traits.

Pourtant, nous avons dit que la personnalité et l'impersonnalité telles que notre mental les comprend étaient seulement des aspects du Divin et que l'une et l'autre étaient contenues en son être ; c'est une seule et même chose que nous voyons de deux côtés opposés, et en laquelle nous entrons par deux portes différentes. C'est cela qu'il nous faut voir plus clairement si nous voulons nous débarrasser de tous les doutes dont l'intellect cherche à nous affliger quand nous suivons l'impulsion de la dévotion et l'intuition de l'amour, ou dont il voudrait nous poursuivre jusque dans la joie de l'union divine. En fait, ils tombent devant cette joie, mais si nous sommes trop pesamment alourdis par un mental philosophique, ils peuvent nous poursuivre jusqu'à l'ultime seuil. Il vaut donc mieux s'en alléger dès que possible en reconnaissant les limites de l'intellect ou du mental philosophique rationnel et de sa manière particulière de s'approcher de la vérité, et même les limites de l'expérience spirituelle qui part de cette approche par l'intellect, et voir qu'elle ne constitue pas nécessairement l'intégralité de l'expérience spirituelle la plus haute ni la plus large. L'intuition spirituelle est toujours un guide plus lumineux que les distinctions de la raison, et l'intuition spirituelle ne s'adresse pas seulement à nous par la raison, mais tout autant par le reste de notre être : par le cœur et par la vie aussi bien. La connaissance intégrale est donc celle qui tiendra compte de tout et qui unifiera les diverses vérités. L'intellect lui-même sera plus profondément satisfait s'il ne s'enferme pas dans ses propres données et accepte également la vérité du cœur et de la vie en leur donnant leur valeur spirituelle absolue.

La nature de l'intellect philosophique est de se mouvoir parmi les idées et de leur attribuer une sorte de réalité abstraite indépendante de toutes les représentations concrètes qui affectent notre vie et notre conscience personnelle. Il est enclin à réduire ces représentations à leurs termes les plus nus et les plus généraux et, si possible, à subtiliser ceux-ci aussi pour en faire quelque abstraction définitive. La voie purement intellectuelle s'écarte toujours de la vie. Quand l'intellect juge des choses, il essaye de se retirer des effets qu'elles ont sur notre personnalité et de parvenir à la vérité générale et impersonnelle qui peut se trouver derrière, puis il incline à traiter ce genre de vérité comme l'unique vérité réelle de notre être, ou du moins comme le seul pouvoir de réalité ayant une valeur supérieure et permanente. Par suite, à l'extrême, sa nature même l'oblige à finir dans une impersonnalité absolue et dans une abstraction absolue. C'est à cela qu'aboutissaient les anciennes philosophies. Elles réduisaient tout à trois abstractions : l'existence, la conscience et la félicité d'être, puis elles cherchaient à se débarrasser des deux dernières qui semblaient dépendre de la première, la plus abstraite, et à

tout rejeter dans une existence pure et sans traits d'où tout le reste avait été tiré — toutes les représentations, toutes les valeurs —, sauf le seul fait de l'Être, infini et hors du temps. Mais l'intellect pouvait faire un pas de plus encore, et il l'a fait avec la philosophie bouddhique. Il s'est aperçu que même le fait final de l'existence était une simple représentation ; il a fait abstraction de cela aussi et il est arrivé à un zéro infini, qui pouvait être un vide ou un inexprimable éternel.

Comme nous le savons, le cœur et la vie ont une loi diamétralement opposée. Ils ne peuvent pas vivre dans les abstractions ; ils ne peuvent trouver leur satisfaction que dans les choses concrètes ou saisissables ; physiquement, mentalement ou spirituellement, leur objet n'est pas un "quelque chose" qu'ils cherchent à discerner ou à atteindre par une abstraction intellectuelle, mais un devenir vivant — une possession consciente de cet objet et une joie consciente de cet objet, voilà ce qu'ils cherchent. Ils ne sont pas non plus sensibles aux satisfactions d'un mental abstrait ni d'une existence impersonnelle, mais à la joie et à l'activité d'un être, d'une Personne consciente en nous, finie ou infinie, pour laquelle les félicités et les pouvoirs de notre existence sont une réalité. Ainsi, quand le cœur et la vie se tournent vers le Très-Haut et Infini, ce n'est point à une existence abstraite ni à une non-existence, à un Sat ni à un Nirvâna qu'ils parviennent, mais à une existence concrète, un *Sat Pourousha* ; ce n'est pas seulement à une conscience qu'ils arrivent, mais à un Être conscient, un *Chaïtanya Pourousha* ; pas seulement à la félicité purement impersonnelle du "C'est", mais à un infini "Je suis" de béatitude, un *Anandamaya Pourousha ;* et ils ne veulent pas non plus s'immerger ni perdre la conscience et la béatitude de ce "Je suis" dans une existence sans traits, et ils insistent pour avoir la possession des trois en un ; car la félicité de l'existence est leur pouvoir le plus haut et, sans conscience, la félicité ne peut pas être possédée. Tel est le sens de la suprême forme de la religion de l'amour la plus intense en Inde : Shrî Krishna, la Toute-Béatitude et la Toute-Beauté.

L'intelligence peut également prendre cette direction, mais elle cesse alors d'appartenir à l'intellect pur ; elle fait appel à son pouvoir d'imagination, elle devient l'inventeuse d'images, la Créatrice de symboles et de valeurs, l'artiste et le poète spirituels. C'est pourquoi la philosophie intellectuelle la plus stricte n'admet le Sagouna, la Personne divine, que comme un symbole cosmique suprême et déclare : allez par-delà ce symbole, à la réalité même, et vous arriverez finalement au Nirgouna, à l'impersonnel pur. La philosophie rivale affirme la supériorité du Sagouna et déclarera peut-être : ce qui est impersonnel est simplement le matériau, la substance de la nature spirituelle d'où le Personnel manifeste les pouvoirs de son être, de sa conscience et de sa béatitude et tout ce qui l'exprime ; l'impersonnel est le négatif apparent

d'où il libère les variations temporelles du positif éternel de sa personnalité. Ici, nous nous trouvons évidemment devant deux instincts, ou, si nous hésitons à appliquer ce terme à l'intellect, devant deux pouvoirs innés de notre être qui, chacun à sa manière, invoquent la même Réalité.

L'un et l'autre — les idées de l'intellect et ses discernements, les aspirations du cœur ou de la vie et leurs approximations — reposent sur des réalités dont elles sont simplement des voies d'accès. L'un et l'autre sont justifiés par l'expérience spirituelle ; l'un et l'autre arrivent à l'absolu divin de ce qu'ils cherchent. Et pourtant, chacun, si l'on s'y donne trop exclusivement, risque d'être arrêté par les limitations de sa qualité innée et de ses moyens particuliers. Dans notre existence terrestre, nous nous apercevons que si le cœur et la vie sont exclusivement suivis, ils n'aboutissent à aucune solution lumineuse, tandis qu'une intellectualité exclusive se révèle lointaine, abstraite, impuissante, un critique stérile, une mécanique desséchée. L'un des grands problèmes de notre psychologie et de notre action est de trouver leur harmonie suffisante et leur juste réconciliation.

Le pouvoir réconciliateur se situe au-delà, dans l'intuition. Mais il existe une intuition au service de l'intellect et une intuition au service du cœur et de la vie, et si nous suivons l'une ou l'autre exclusivement, nous ne serons pas beaucoup plus avancés qu'avant ; nous rendrons seulement plus intimement réelles pour nous, mais en les séparant encore, les réalités auxquelles visent les autres pouvoirs moins clairvoyants. Mais le fait que l'intuition puisse se prêter impartialement à toutes les parties de notre être (car le corps lui-même a ses intuitions), montre que l'intuition n'est pas exclusive : c'est une trouveuse de vérité intégrale. Nous devons interroger l'intuition de notre être tout entier, non seulement séparément en chaque partie de notre être et non seulement dans la somme de leurs découvertes, mais par-delà tous ces instruments inférieurs, par-delà même leurs premières correspondances spirituelles, et nous élever jusqu'à la demeure natale de l'intuition qui est la demeure naturelle de la Vérité infinie et illimitée, *ritasya své damé,* là où toute existence découvre son unité. C'est ce qu'entendait l'ancien Véda quand il s'écriait : “Il existe une Vérité ferme cachée par la vérité (la Vérité éternelle recouverte par cette autre vérité dont nous recevons ici-bas des intuitions inférieures) ; là, les dix centaines de rayons de lumière se tiennent ensemble : cela est Un.” “*riténa ritam apihitam dhrouvam ... dasha shatâ saha tasthous tad ékam.”*

L'intuition spirituelle saisit toujours la réalité ; c'est l'annonciatrice lumineuse de la réalisation spirituelle, sinon sa clarté illuminatrice ; elle voit ce que les autres pouvoirs de notre être s'efforcent laborieusement d'explorer ; elle atteint à la vérité ferme des représentations abstraites de l'intellect et des représentations phénoménales du cœur et de la vie, et cette vérité n'est ni

lointainement abstraite ni extérieurement concrète, mais quelque chose d'autre, dont ces représentations sont simplement les côtés jumeaux de sa manifestation psychologique en nous. Quand les membres de notre être ne se disputent plus entre eux et sont illuminés d'en haut, l'intuition de notre être intégral perçoit que notre être tout entier vise à une unique Réalité. L'impersonnel est une vérité, le personnel aussi est une vérité ; c'est la même vérité vue de deux côtés de notre activité psychologique ; ni l'un ni l'autre ne donne à lui seul un compte rendu total de la Réalité ; et pourtant, par l'un ou par l'autre, nous pouvons nous approcher de cette Réalité.

Si l'on regarde d'un côté, il semblerait qu'une Pensée impersonnelle soit à l'œuvre et que, pour la commodité de son action, elle ait créé la fiction d'un penseur ; qu'un Pouvoir impersonnel soit à l'œuvre et qu'il ait créé la fiction d'un auteur ; qu'une Existence impersonnelle agisse et qu'elle utilise la fiction d'un être personnel doté d'une personnalité consciente et d'une félicité personnelle. Si l'on regarde de l'autre côté, c'est le penseur qui s'exprime en pensées, et celles-ci ne pourraient pas exister sans lui — notre notion générale, de pensée symbolise simplement le pouvoir de la nature du penseur ; l'Ishwara s'exprime par la volonté, par le pouvoir et par la force ; l'Existant se répand en toutes les formes, intégrales ou partielles, directes, inverses ou perverses de son existence, de sa conscience et de sa béatitude, et notre notion générale, abstraite, de ces choses est simplement une représentation intellectuelle du triple pouvoir de la nature de l'Être. Toute l'impersonnalité à son tour semble devenir une fiction, et l'existence, en chacun de ses mouvements et chacune de ses particules, n'est rien autre que la vie, la conscience, le pouvoir et la félicité de la Personnalité unique, et pourtant innombrable, de la Divinité infinie, du Pourousha conscient de lui-même et de son propre déroulement. Les deux points de vue sont vrais, sauf l'idée de fiction empruntée à nos propres opérations intellectuelles, qui doit être bannie, et à chacun doit être donné sa propre validité. Le chercheur intégral doit voir dans cette lumière et comprendre qu'il peut parvenir à l'unique et même Réalité par ces deux voies, soit successivement, soit simultanément, comme deux roues jointes qui voyagent sur des routes parallèles — mais des parallèles qui, en dépit de la logique intellectuelle et conformément à leur vérité d'unité intérieure, se rencontrent à l'infini.

Nous devons donc examiner la Personnalité divine de ce point de vue. Quand nous parlons de personnalité, nous entendons au début quelque chose de limité, d'extérieur et de séparé, et notre idée d'un Dieu personnel reflète cette même conception imparfaite. Pour nous, notre propre personnalité est tout d'abord une créature séparée, un mental, un corps et un caractère séparés que nous considérons comme la personne que nous sommes, une quantité fixe, car, bien qu'elle soit, en fait, en perpétuel changement, il existe tout de

même un élément de stabilité suffisant pour donner une sorte de justification pratique à notre notion de fixité. Nous concevons Dieu comme une personne du même genre, seulement sans corps ; une personne séparée, différente de toutes les autres, avec un mental et un caractère limités par certains attributs. Dans nos conceptions primitives du début, sa divinité est une chose inconstante, bizarre, capricieuse, une version agrandie de notre propre caractère humain, puis, plus tard, nous concevons la nature divine de la personnalité comme une quantité parfaitement fixe et lui attribuons les seules qualités que nous considérons comme divines et idéales, tandis que les autres sont éliminées. Cette limitation nous oblige, pour expliquer tout le reste, à attribuer à un Diable ou à prêter à l'homme une capacité créatrice originelle qui aurait produit tout ce que nous considérons comme mauvais ; ou, si nous nous apercevons que cela ne fait pas tout à fait l'affaire, à ériger un pouvoir que nous appelons la Nature, à laquelle nous attribuons toutes les qualités inférieures et toute la masse des actions dont nous ne désirons pas rendre le Divin responsable. A un degré supérieur, notre octroi d'un mental et d'un caractère à Dieu devient moins anthropomorphique et nous le considérons comme un Esprit infini, mais encore comme une personne séparée, comme un esprit ayant pour attributs certaines qualités divines définies. Ainsi se conçurent les idées de Personnalité divine et de Dieu personnel si variables d'une religion à l'autre.

A première vue, tout cela peut avoir l'air d'un anthropomorphisme originel culminant en une notion intellectuelle de la Divinité qui s'accorde bien mal aux réalités du monde tel que nous le voyons. Il n'est pas surprenant que la pensée philosophique et sceptique ait eu beau jeu de détruire tout cela intellectuellement, soit dans le sens d'une négation du Dieu personnel et d'une affirmation de la Force impersonnelle ou du Devenir impersonnel, soit dans le sens d'un Être impersonnel ou d'une ineffable négation de l'existence, tout le reste n'étant que des symboles de Mâyâ ou des vérités phénoménales de la conscience temporelle. Mais il s'agit là seulement des personnifications du monothéisme. Les religions polythéistes, moins élevées peut-être, mais plus larges et plus sensitives dans leur réponse à la vie cosmique, ont senti que tout, dans le cosmos, avait une origine divine ; elles ont donc conçu l'existence d'un grand nombre de personnalités divines, tout en gardant le vague sentiment d'un indéfinissable Divin par-derrière, dont les relations avec les dieux personnels n'étaient pas très clairement définies. Sous leurs formes exotériques, ces dieux étaient grossièrement anthropomorphiques, mais quand le sentiment intérieur des réalités spirituelles est devenu plus clair, ces divinités ont pris l'apparence de personnalités diverses d'un Divin unique ; tel est le point de vue déclaré du Véda ancien. Ce divin peut être un Être suprême qui se manifeste en des

personnalités divines variées, ou une existence impersonnelle qui va à la rencontre du mental humain sous ces formes divines ; ou encore, il est possible d'affirmer simultanément les deux manières de voir sans tenter le moins du monde de les réconcilier intellectuellement, puisque l'une et l'autre sont également vraies pour l'expérience spirituelle.

Si nous soumettons au discernement de l'intellect ces notions de Personnalité divine, nous aurons tendance, selon nos goûts, à les réduire à des fictions de l'imagination ou à des symboles psychologiques, ou, en tout cas, à y voir la réponse de notre sensibilité personnelle à quelque chose qui n'est pas du tout cela et qui est purement impersonnel. Nous pouvons dire que, en réalité. Cela est l'opposé même de notre humanité et de notre personnalité, et que, par conséquent, pour entrer en relation avec Cela, nous sommes forcés de poser ces fictions humaines et ces symboles personnels afin de Le rendre plus proche de nous. Mais nous devons juger des choses par l'expérience spirituelle ; or, dans une expérience spirituelle totale, nous nous apercevons que ces notions ne sont pas des fictions ni des symboles, mais, en leur essence, des vérités de l'être divin, si imparfaites qu'aient pu en être nos représentations. Même nos premières conceptions de notre propre personnalité ne sont pas une erreur absolue, mais seulement une vue superficielle et incomplète, mêlée de bien des erreurs mentales. Une connaissance de soi plus grande nous apprend que nous ne sommes pas fondamentalement cette formulation particulière de pouvoirs, de propriétés et d'attributs, dotés d'une forme, avec un "je" conscient qui s'identifie à tout cela, comme nous semblons l'être tout d'abord. Ce n'est là qu'un fait temporaire (mais un fait tout de même) de notre être partiel à la surface de notre conscience active. Nous découvrons, au-dedans, un être infini qui possède en potentialité tous les attributs, un infini d'attributs, *anantagouna,* qui peuvent se combiner de toutes les manières possibles ; et chaque combinaison est une révélation de notre être. Car, toute cette personnalité est la manifestation d'une Personne, c'est-à-dire d'un être qui est conscient de sa manifestation.

Mais nous découvrons aussi que cet être ne semble pas même se composer d'attributs infinis, et qu'il existe un état de sa réalité complexe où il semble se tenir en retrait de ses attributs et devenir une existence consciente indéfinissable, *anirdéshyam.* Même la conscience semble s'être retirée pour ne laisser qu'une pure existence hors du temps. Et, de plus, même ce moi pur de notre être, à une certaine hauteur, semble nier sa propre réalité, ou n'être que la projection d'un Inconnaissable sans base et sans moi [*anâtmyam anilayanam* (Taïttirîya Oupanishad)], que nous pouvons concevoir comme un "quelque chose" sans nom, ou comme un Nihil. Quand nous nous fixons sur cela exclusivement et oublions tout ce que cela a retiré en lui-même, nous parlons

de l'impersonnalité pure ou du Nihil vide, et nous disons que c'est la vérité suprême. Mais une vision plus intégrale nous montre que c'est la personne et la personnalité, avec tout ce qu'elle avait manifesté, qui s'est ainsi projetée elle-même vers le haut dans son propre absolu inexprimé. Et si nous apportons au Suprême notre cœur autant que notre mental raisonnant, nous nous apercevrons que nous pouvons Le trouver à travers la Personne absolue autant qu'à travers l'impersonnalité absolue. En outre, toute cette connaissance de soi est simplement le type en nous d'une vérité correspondante du Divin dans son universalité. Là aussi, dans cette universalité, nous Le trouvons sous des formes de personnalité divine variées : en des formules d'attributs qui expriment diversement sa nature pour nous ; en l'infini d'attributs, l'Anantagouna ; en la Personne divine qui s'exprime par une infinité d'attributs, ou en l'impersonnalité absolue (l'existence absolue ou la non-existence absolue), qui n'en est pas moins, tout le temps, l'Absolu inexprimé de cette même Personne divine ou de ce même Être conscient qui se manifeste à travers nous et à travers l'univers.

Sur le plan cosmique, de même, nous nous approchons tout le temps du Divin par l'un ou l'autre de ces côtés. Nous pouvons penser, sentir et dire que Dieu est Vérité, Justice, Rectitude, Pouvoir, Amour, Félicité, Beauté ; nous pouvons le voir comme une force universelle ou comme une conscience universelle. Mais c'est seulement une manière abstraite d'avoir l'expérience. De même que nous-mêmes ne sommes pas simplement un certain nombre d'attributs et de pouvoirs, ni une quantité psychologique, mais un être, une personne qui exprime ainsi sa nature, de même le Divin est une Personne, un Être conscient qui exprime ainsi sa nature pour nous. Et nous pouvons l'adorer sous différentes formes de sa nature : un Dieu de rectitude, un Dieu d'amour et de miséricorde, un Dieu de paix et de pureté ; mais il est évident qu'il existe d'autres choses dans la nature divine en dehors de la forme de personnalité sous laquelle nous l'adorons. Le courage d'une vision et d'une expérience spirituelles intrépides peut le rencontrer aussi sous des formes plus sévères ou plus terribles. Mais rien de tout cela n'est toute la Divinité ; et pourtant, ces formes de personnalités sont des vérités réelles de lui-même par lesquelles il vient à notre rencontre et semble avoir des rapports avec nous comme si tout le reste avait été écarté et mis derrière lui. Il est chacune de ces formes, séparément et toutes ensemble. Il est Vishnou, Krishna, Kâlî ; il se révèle à nous dans l'humanité en tant que personnalité du Christ ou en tant que personnalité du Bouddha. Quand nous regardons plus loin que notre première vision exclusivement concentrée, nous voyons toute la personnalité de Shiva derrière Vishnou, et derrière Shiva, toute la personnalité de Vishnou. Il est l'Anantagouna, l'infinitude d'attributs, et la Personnalité divine infinie qui se manifeste à travers cette infinitude. Ou

encore, il semble se retirer en une pure impersonnalité spirituelle, ou même par-delà toute idée de Moi impersonnel et justifier un athéisme spiritualisé ou un agnosticisme — il devient pour le mental humain un indéfinissable *anirdéshyam.* Mais du fond de cet inconnaissable, l'Être conscient, la Personne divine qui s'est manifestée là, dit encore : "Ceci aussi est moi ; même là, par-delà la vue du mental, je suis Lui, le Pouroushôttama."

Car, par-delà les divisions et les contradictions de l'intellect, il est une autre lumière et, là, se révèle la vision de la vérité, que nous pouvons essayer d'exprimer ainsi intellectuellement. Là, tout est l'unique vérité de toutes ces vérités, car, là, chacune est présente en tout le reste et justifiée par le reste. En cette lumière, notre expérience spirituelle s'unifie et devient intégrale ; il ne reste même plus l'épaisseur d'un cheveu de division réelle — pas l'ombre d'une supériorité ni d'une infériorité ne subsiste entre la recherche de l'impersonnel et l'adoration de la divine Personnalité, entre la voie de la connaissance et la voie de la dévotion.

Chapitre 6

La Félicité du Divin

Telle est donc la voie de la dévotion et telle est sa justification par rapport à la connaissance la plus haute, la plus large et la plus intégrale ; et maintenant nous pouvons entrevoir la forme et la place qu'elle prendra dans un yoga intégral. Essentiellement, le yoga est l'union de l'âme avec l'être du Divin, avec sa conscience et sa félicité immortelles, une union qui s'opère par la nature humaine et change celle-ci en une nature d'être divine, quelle qu'elle soit, dans toute la mesure où nous pouvons la concevoir dans notre mental et la réaliser dans notre activité spirituelle. Ce que nous voyons du Divin et ce sur quoi nous fixons notre effort concentré, cela, nous pouvons le devenir, ou nous pouvons parvenir à une sorte d'unité avec cela, ou pour le moins à une sorte d'unisson et d'harmonie avec cela. C'est ce qu'exprime d'une façon frappante et en des termes suprêmes l'ancienne Oupanishad : "Quiconque l'envisage comme Existence devient cette existence, et quiconque l'envisage comme la Non-existence devient cette non-existence", et il en est de même pour tout ce que nous voyons du Divin — telle est, pouvons-nous dire, la vérité tout à la fois essentielle et pragmatique de la Divinité. C'est "quelque chose" qui est au-delà de nous, et qui, en vérité, est déjà en nous, mais que, pour le moment, nous ne sommes pas encore ou sommes seulement d'une façon embryonnaire en notre existence humaine ; mais tout ce que nous pouvons en voir, cela, nous pouvons le créer ou le révéler dans notre nature et dans notre existence conscientes, et nous pouvons le devenir ; par conséquent, notre destinée spirituelle est de créer ou de révéler individuellement la Divinité en nous-mêmes et de devenir son universalité et sa transcendance. Ou, si cela semble trop élevé pour la faiblesse de notre nature, nous pouvons du moins nous approcher d'elle, la refléter et établir une communion constante avec elle — tel est pour nous l'achèvement possible et proche.

Le but du yoga synthétique ou intégral que nous envisageons est l'union avec l'être, avec la conscience et avec la félicité du Divin en chaque partie de notre nature humaine, séparément ou simultanément, mais finalement tout doit être harmonisé et unifié afin que tout soit transformé en une nature d'être divine. Rien de moins ne peut satisfaire celui qui a la vision intégrale, parce que, ce qu'il voit, nécessairement il s'efforce de le posséder spirituellement et, autant que possible, de le devenir. Il aspire à la Divinité, non pas avec la seule connaissance, ni avec la seule volonté ni avec le cœur tout seul, mais avec tous ses éléments également et aussi avec tout son être mental et vital, et

il travaille à convertir la nature de chaque partie en son équivalent divin. Et puisque Dieu vient à notre rencontre par bien des voies de son être et qu'en toutes il nous tire à lui, même quand il semble se cacher de nous (mais voir la possibilité divine, surmonter son jeu d'obstacles, constitue tout le mystère et toute la grandeur de l'existence humaine), nous aspirerons à dépister le Divin, à le découvrir et à le posséder sur chacune de ces voies à son sommet, ou dans l'union de toutes si nous pouvons trouver la clef de leur unité. Puisqu'il se retire en l'impersonnalité, nous irons à la poursuite de sa félicité et de son être impersonnels, mais puisqu'il nous rencontre aussi dans notre personnalité et dans les relations personnelles du Divin et de l'humain, nous ne nous y refuserons pas non plus ; nous admettrons l'un et l'autre, le jeu de l'amour et de la félicité, et son union ineffable.

Par la connaissance, nous cherchons l'unité avec le Divin en son être conscient ; par les œuvres, nous cherchons également cette unité avec le Divin en son être conscient, mais d'une façon dynamique et non statique, par une union consciente avec la Volonté Divine ; mais par l'amour, nous cherchons cette même unité dans toute la félicité de son être. C'est pourquoi la voie de l'amour, si étroite qu'elle puisse paraître en certains de ses premiers mouvements, embrasse tout finalement et plus impérieusement que tous les autres mobiles du yoga. La voie de la connaissance incline facilement à l'impersonnel et à l'absolu, elle peut très vite devenir exclusive. Il est vrai que cela n'est pas inévitable et que l'être conscient du Divin étant universel et individuel autant que transcendant et absolu, la voie de la connaissance aussi peut et doit tendre à une réalisation intégrale de l'unité et, par elle, nous pouvons parvenir à une unité spirituelle avec Dieu dans l'homme et Dieu dans l'univers aussi complète que peut l'être l'union transcendante. Pourtant, ce n'est pas tout à fait aussi impérieux. Car nous pouvons arguer qu'il existe une connaissance supérieure et une connaissance inférieure, une conscience de soi supérieure et une conscience de soi inférieure, et que l'extrême pointe de la connaissance doit être poursuivie à l'exclusion de l'extrême masse de la connaissance, et la voie de l'exclusion, préférée à la voie intégrale. Ou encore, nous pouvons inventer quelque théorie de l'illusion pour justifier notre refus de tout rapport avec nos semblables et avec l'action cosmique. De son côté, la voie des œuvres nous conduit à un Transcendant dont le pouvoir d'être se manifeste en tant que volonté dans le monde, identique en nous et en tout, et en nous identifiant à elle, de par les conditions mêmes de cette identité, nous nous unissons à lui en tant que moi unique en tout et en tant que moi universel ou Seigneur du cosmos. Et ceci semblerait donner aussi, nécessairement, une certaine totalité embrassante à notre réalisation de l'unité. Pourtant, ceci non plus n'est pas tout à fait impérieux. Car ce mobile aussi peut incliner à une impersonnalité

complète, et même s'il conduit à une participation persistante aux activités de la Divinité universelle, nous pouvons rester entièrement détachés et passifs par principe. C'est seulement quand la félicité entre en jeu que le mobile d'une union intégrale devient tout à fait impérieux.

Cette félicité si complètement impérieuse est la félicité en le Divin pour lui-même et pour rien autre, pour nulle cause et nul autre gain que lui-même. Elle ne cherche point Dieu pour quoi que ce soit qu'il puisse nous donner ni pour quelque attribut particulier en lui, mais simplement et purement parce qu'il est notre moi et notre être tout entier, et qu'il est tout pour nous. Elle embrasse la félicité de la transcendance, non pour l'amour de la transcendance, mais parce qu'il est le Transcendant ; la félicité de l'universel, non pour l'amour de l'universalité, mais parce qu'il est l'Universel ; la félicité de l'individuel, non pour l'amour de la satisfaction individuelle, mais parce qu'il est l'Individu. Elle va par-delà toutes les distinctions et toutes les apparences, et ne fait aucun calcul de plus ni de moins en l'être du Divin, mais l'embrasse où qu'il se trouve et, par conséquent, partout ; elle l'embrasse totalement dans ce qui semble moins, et totalement dans ce qui semble plus ; dans les limitations apparentes comme dans la révélation de l'illimité ; partout, elle a l'intuition et l'expérience de son unité et de sa totalité. Le chercher pour le seul amour de son être absolu, c'est réellement aller vers notre propre gain individuel, car c'est la paix absolue. Certes, le posséder absolument est nécessairement le but de la félicité en son être, mais cette félicité vient quand nous le possédons complètement et quand nous sommes complètement possédés par lui, et elle n'a point besoin de se limiter à un état statique ni à une condition particulière. Le chercher en quelque ciel de béatitude, ce n'est pas le chercher pour lui-même, mais pour la béatitude du ciel — quand nous avons toute la vraie félicité de son être, le ciel est en nous, et partout où Il se trouve, nous sommes et nous avons la joie de son royaume. De même aussi, le chercher seulement en nous-mêmes et pour nous-mêmes, c'est non seulement nous limiter nous-mêmes, mais limiter notre joie en lui. La félicité intégrale l'embrasse non seulement au-dedans de notre être individuel, mais dans tous les hommes et en tous les êtres également. Et parce que, en lui, nous sommes un avec tous, elle le cherche non seulement pour nous-mêmes, mais pour tous nos semblables. Une félicité complète et parfaite en le Divin — parfaite parce qu'elle est pure et qu'elle existe en soi, complète parce qu'elle embrasse tout comme elle absorbe tout —, tel est le sens de la voie de la Bhakti pour le chercheur du yoga intégral.

Dès que cette voie devient active en nous, toutes les autres voies de yoga se convertissent à sa loi, pour ainsi dire, et, par elle, trouvent leur propre sens le plus riche. Cette dévotion intégrale de notre être à Dieu ne se détourne

point de la connaissance : le bhakta de cette voie est l'amant de Dieu et il est aussi le connaisseur de Dieu, parce que, par la connaissance de Son être, vient la félicité totale de Son être ; or, c'est dans la félicité que la connaissance devient pleine — la connaissance du transcendant dans la félicité du Transcendant, la connaissance de l'universel dans la félicité de la Divinité universelle, la connaissance de la manifestation individuelle dans la félicité de Dieu en l'individu, la connaissance de l'impersonnel dans la pure félicité de l'être impersonnel, la connaissance du personnel dans la pleine félicité de sa personnalité, la connaissance de ses attributs et de leur jeu dans la félicité de la manifestation, la connaissance de son vide d'attributs dans la félicité de l'existence sans couleur et de la non-manifestation.

De même, aussi, cet amant de Dieu sera le travailleur divin, non par amour des œuvres ni par plaisir personnel dans l'action, mais parce que c'est ainsi que Dieu utilise le pouvoir de son être, et, dans ses pouvoirs et dans leurs signes, c'est lui que nous découvrons, car la Volonté divine dans les œuvres est la coulée de la Divinité dans la félicité de son pouvoir et de l'Être divin dans la félicité de sa Force divine. Il trouvera une joie parfaite dans les œuvres et dans les actes du Bien-Aimé, parce que, en eux aussi, il trouve le Bien-Aimé, et lui-même fera toutes les œuvres parce que, dans ces œuvres aussi, le Seigneur de son être exprime Sa joie divine en lui : quand il œuvre, il sent qu'il exprime en actes et en pouvoir son unité avec ce qu'il aime et adore ; il sent le ravissement de la volonté à laquelle il obéit et à qui sont béatifiquement identifiées toutes les forces de son être. De même encore, cet amant de Dieu cherchera la perfection parce que la perfection est la nature même du Divin et que, plus il croît en perfection, plus il sent le Bien-Aimé se manifester en son être naturel. Ou encore, il croîtra tout simplement en perfection, comme la fleur s'épanouit, parce que le Divin est en lui avec la joie du Divin, et plus cette joie grandit en lui, plus l'âme, le mental et la vie aussi grandissent naturellement en divinité. Et en même temps, parce qu'il sent le Divin en tout, parfait au sein de toutes les limitations apparentes, il n'aura point le chagrin de son imperfection.

La recherche du Divin dans la vie et la rencontre du Divin dans toutes les activités de son être et de l'être universel ne seront pas non plus exclues du champ de son adoration. Toute la Nature et toute la vie seront, pour lui, à la fois, une révélation et un beau lieu de rendez-vous. Les activités intellectuelles, esthétiques et dynamiques, la science, la philosophie et la vie, la pensée, l'art et l'action auront pour lui un cachet plus divin et une signification plus grande. Il les cherchera parce qu'il aura une claire vision du Divin derrière elles et à cause de la félicité du Divin qui est en elles. Certes, il ne sera pas attaché à leurs apparences, car l'attachement est un obstacle à l'Ananda ; mais, parce qu'il possède cet Ânanda pur, puissant et

parfait qui jouit de tout sans dépendre de rien, et parce qu'il découvre en elles les voies, les actes et les signes, les devenirs, les symboles et les images du Bien-Aimé, il en tirera une extase échappant à la mentalité normale qui les poursuit pour elles-mêmes et dont elle ne peut même pas rêver. Tout cela, et plus encore, fait partie de la voie intégrale et de sa perfection.

Le pouvoir général de la Félicité est l'Amour, et la forme particulière que revêt la joie de l'amour est la vision de la beauté. L'amant de Dieu est l'amant universel et il embrasse la Toute-Félicité et la Toute-Beauté. Quand l'amour universel a saisi son cœur, c'est le signe décisif que le Divin a pris possession de lui ; et quand il a la vision de la Toute-Beauté partout et qu'à tout moment il peut sentir la béatitude de son embrassement, c'est le signe décisif qu'il a pris possession du Divin. L'union est le sommet de l'amour, mais c'est la possession mutuelle qui donne à l'union, non seulement son plus haut degré d'intensité, mais sa plus vaste étendue. C'est le fondement de l'unité dans l'extase.

Chapitre 7

Le Brahman de l'Ananda

Dans un yoga synthétique, intégral, la voie de la dévotion prendra la forme d'une recherche du Divin par l'amour et par la félicité, et d'une acceptation joyeuse de toutes ses manières d'être. Elle atteindra son sommet dans une union d'amour parfaite et dans une parfaite jouissance de toutes les manières d'intimité de l'âme avec Dieu. Elle peut commencer par la connaissance ou commencer par les œuvres, mais elle transmuera la connaissance en la joie d'une union lumineuse avec l'être du Bien-Aimé, et les œuvres, en la joie d'une union active de notre être avec le pouvoir et la volonté de l'être du Bien-Aimé. Ou bien, elle peut commencer directement par l'amour et par la félicité ; alors elle incluera la voie de la connaissance et la voie des œuvres, et les cultivera comme une partie de la joie complète de l'union.

L'attirance du cœur pour le Divin peut être impersonnelle au début ; ce peut être le contact d'une joie impersonnelle en "quelque chose" d'universel ou de transcendant qui s'est révélé directement ou indirectement à notre être émotif ou à notre être esthétique, ou à notre capacité de félicité spirituelle. Ce que nous commençons à percevoir ainsi, c'est le Brahman de l'Ananda, l'existence de béatitude. C'est l'adoration d'une Félicité et d'une Beauté impersonnelles, d'une perfection pure et infinie à laquelle nous ne pouvons donner ni nom ni forme, une attirance intense de l'âme pour une Présence, une Puissance, une Existence idéale et infinie, en ce monde ou par-delà, qui, d'une façon ou d'une autre, devient psychologiquement ou spirituellement sensible pour nous, puis de plus en plus intime et réelle. Tel est l'appel, le contact en nous de l'existence de béatitude. Dès lors, posséder toujours la joie et l'intimité de sa présence, connaître ce qu'elle est afin de donner à l'intellect et au mental intuitif la certitude de sa constante réalité, mettre notre être passif en parfaite harmonie avec elle et, autant que nous le pouvons, notre être actif, notre être intérieur immortel et même notre être mortel extérieur, deviennent une nécessité de notre existence. Et nous sentons que le seul vrai bonheur est de nous ouvrir à elle ; vivre en elle, la seule perfection réelle.

Une Béatitude transcendante, inimaginable et inexprimable par le mental ou par la parole, telle est la nature de l'ineffable. Immanente et secrète, elle imprègne tout l'univers et toute chose en l'univers. Sa présence est comparée à un éther secret de béatitude d'être dont l'Écriture dit que, s'il n'était pas, rien ne pourrait respirer ni vivre, fût-ce un moment. Et cette béatitude spirituelle est ici aussi dans nos cœurs. Elle est cachée au-dedans, voilée aux

laborieux efforts du mental de surface qui n'en saisit que quelques faibles traductions défectueuses, dont il fait diverses formes de joie de vivre, mentales, vitales et physiques. Mais quand notre mental est devenu assez subtil et pur dans sa réceptivité et n'est plus limité par la nature grossière de nos réactions extérieures aux contacts de l'existence, nous pouvons recevoir quelque reflet de cette béatitude, qui prendra peut-être entièrement ou principalement la teinte de l'élément le plus fort de notre nature. Ce reflet peut se présenter tout d'abord comme un intense besoin d'une Beauté universelle que nous sentons dans la Nature et dans l'homme et dans tout ce qui nous entoure ; ou nous pouvons avoir l'intuition d'une Beauté transcendante dont toute la beauté apparente ici n'est qu'un symbole. Ainsi l'expérience peut-elle se présenter chez ceux dont l'être esthétique est développé et exigeant, et en qui prédominent les instincts qui, lorsqu'ils trouvent leur mode d'expression, font l'artiste ou le poète. Ou ce peut être un esprit d'amour divin, ou encore le sentiment d'une Présence infinie, compatissante et secourable dans l'univers ou par-derrière ou par-delà l'univers, qui nous répond quand nous tournons vers elle le besoin de notre esprit. Ainsi l'expérience peut-elle commencer à poindre quand l'être émotif est intensément développé. Elle peut s'approcher de nous d'autres manières, mais toujours comme un Pouvoir de félicité, une Présence de félicité, de beauté, d'amour ou de paix qui touche le mental, mais qui est au-delà des formes que ces choses prennent d'habitude dans le mental.

Car toute joie, toute beauté, tout amour, toute paix, toute félicité sont la grande coulée du Brahman de l'Ananda — toute félicité de l'esprit, de l'intellect, de l'imagination, du sens esthétique, de l'aspiration et de la satisfaction éthiques, de l'action, de la vie et du corps. Par tous les moyens de notre être, le Divin peut nous toucher, et il se sert de tout pour éveiller et libérer l'esprit. Mais pour parvenir au Brahman même de l'Ananda, notre réception mentale doit être subtilisée, spiritualisée, universalisée, désencombrée de tout ce qui embourbe et limite. Car, lorsque nous nous approchons tout près de lui ou que nous entrons en lui, c'est par un sens spirituel qui nous éveille à une Félicité universelle et transcendante au milieu de toutes les contradictions du monde et en même temps derrière elles et par-delà, et à laquelle nous pouvons nous unir par une extase grandissante, universelle et spirituelle ou transcendante.

Généralement, le mental se contente de refléter l'Infinitude perçue, ou de la sentir (au-dedans et en dehors de nous) comme une expérience qui, pour être fréquente, n'en est pas moins exceptionnelle. Quand elle vient, elle semble si satisfaisante, si merveilleuse en soi, et notre mentalité ordinaire, la vie active que nous sommes obligés de mener, si incompatibles avec elle, que nous sommes enclins à croire qu'il est excessif d'en espérer davantage.

Mais l'esprit même du Yoga est de rendre normal l'exceptionnel et de changer ce qui est au-dessus de nous et plus grand que notre moi normal en un état constant de notre conscience. Par conséquent, nous ne devons pas hésiter à nous ouvrir plus continûment à notre expérience de l'Infini, quelle qu'elle soit, à la purifier, l'intensifier, à en faire l'objet constant de notre pensée et de notre contemplation, jusqu'au moment où elle deviendra le pouvoir qui met en mouvement et agit en nous, la Divinité que nous adorons et embrassons — et tout notre être sera à son diapason parce que la Divinité sera devenue le vrai moi de notre être.

Notre expérience doit être purifiée de tout alliage mental, sinon elle nous quitte, nous ne pouvons pas la garder. Et l'un des éléments de cette purification est que l'expérience cesse de dépendre d'aucune cause, d'aucune condition d'excitation mentale ; elle doit devenir sa propre cause et exister en soi, devenir la source de toutes les autres félicités, qui n'existeront que par elle ; elle ne doit être attachée à aucune image, cosmique ou autre, à aucun des symboles par lesquels nous sommes tout d'abord entrés en contact avec elle. Notre expérience doit être constamment intensifiée et toujours plus concentrée, sinon nous n'aurons qu'un reflet dans le miroir d'un mental imparfait et nous ne parviendrons pas au degré d'élévation et de transfiguration qui nous transportera au-delà du mental et nous fera entrer en la béatitude ineffable. Si nous en faisons l'objet constant de notre pensée et de notre contemplation, elle transmuera tout en elle-même, elle se révélera comme le Brahman de l'Ananda universel, et toute l'existence deviendra sa grande coulée. Si nous attendons son inspiration pour tous nos actes intérieurs ou extérieurs, elle deviendra la joie du Divin qui répand sa lumière, son amour et son pouvoir à travers nous, sur la vie et sur tout ce qui vit. Si nous la cherchons par l'adoration et par l'amour de l'âme, elle se révèle comme la Divinité et nous voyons en elle la face de Dieu, nous connaissons la béatitude de notre Amant. Si nous accordons tout notre être à son diapason, nous nous changeons à son heureuse et parfaite ressemblance, nous devenons une expression humaine de la nature divine. Et quand elle devient de toute manière le moi de notre moi, notre être est accompli et nous portons la plénitude.

Le Brahman se révèle à nous de trois manières, toujours : en nous-mêmes, au-dessus de notre plan, et autour de nous dans l'univers. En nous, il existe deux centres du Pourousha (l'Âme intérieure par laquelle il nous touche et nous éveille) : le Pourousha dans le lotus du cœur qui ouvre tous nos pouvoirs vers le haut, et le Pourousha dans le lotus aux mille pétales par où les éclairs de la vision et le feu de l'énergie divine descendent dans la pensée et dans la volonté en ouvrant en nous le troisième œil. L'existence de béatitude peut venir à nous par l'un ou l'autre de ces centres. Quand le lotus

du cœur s'épanouit, nous sentons la joie divine, l'amour et la paix se répandre en nous comme une fleur de lumière qui irradie l'être entier. Ils peuvent alors s'unir à leur source secrète — le Divin dans notre cœur — et l'adorer comme en un temple ; ils peuvent s'élancer vers le haut pour prendre possession de la pensée et de la volonté, et s'échapper vers le Transcendant ; ils ruissellent en pensées, en sentiments et en actes sur tout ce qui nous entoure. Mais tant que notre être normal oppose quelque obstacle ou n'est pas entièrement modelé pour répondre à l'influence divine ou pour être l'instrument de cette possession divine, l'expérience reste intermittente et nous pouvons constamment retomber dans notre vieux cœur mortel ; mais à force de répétition, ou par la force de notre désir et de notre adoration du Divin, il sera progressivement remodelé, jusqu'au jour où cette expérience anormale deviendra notre conscience naturelle.

Quand s'ouvre le lotus supérieur, le mental tout entier se remplit d'une lumière, d'une joie et d'une puissance divines derrière lesquelles se trouve le Divin, le Seigneur de notre être sur son trône, avec notre âme à ses côtés ou absorbée en ses rayons ; toute la pensée et toute la volonté deviennent alors une luminosité, un pouvoir, une extase ; nous sommes en communication avec le Transcendant et celui-ci peut descendre dans nos éléments mortels et, à travers eux, se répandre au-dehors sur le monde. Dans cette aurore aussi, il existe des alternances de jour et de nuit, des exils de la lumière, comme le savaient les mystiques védiques, mais à mesure que croît en nous le pouvoir de retenir cette existence nouvelle, nous acquérons la capacité de regarder plus longtemps le soleil d'où jaillit ce rayonnement et nous pouvons faire corps avec lui en notre être intérieur. Parfois, la rapidité du changement dépend de la force de notre aspiration au Divin qui s'est ainsi révélé et de l'intensité du pouvoir de notre recherche ; mais parfois aussi, au contraire, le changement se produit, par un abandon passif au rythme de la toute-sagesse divine qui agit toujours selon sa méthode tout d'abord impénétrable. Mais ce rythme ne s'établit vraiment que quand notre amour et notre confiance sont complets et que notre être tout entier s'abandonne entre les mains du Pouvoir qui est l'amour parfait et la sagesse parfaite.

Le Divin se révèle dans le monde autour de nous quand nous regardons ce monde avec un désir de félicité spirituelle qui cherche le Divin en toute chose. Souvent, l'ouverture est soudaine et le voile même des formes se change en une révélation. Une Présence spirituelle universelle, une paix universelle, une Félicité infinie et universelle se manifeste, immanente, enveloppante, pénétrant tout. Cette Présence, par l'amour que nous avons pour elle, par la félicité que nous prenons en elle, par la pensée constante que nous en avons, répond à notre appel et croît en nous ; elle devient ce que nous voyons et tout le reste est simplement son habitation, sa forme, son

symbole. Même les choses les plus extérieures — le corps, la forme, le son, tout ce qui est saisi par nos sens — sont vues comme cette Présence ; elles cessent d'être physiques et se changent en la substance de l'esprit. Cette transformation extérieure est le signe que notre conscience intérieure s'est transformée ; la Présence à l'entour nous prend en elle et nous faisons partie d'elle. Notre mental, notre vie et notre corps ne sont plus, pour nous, que sa demeure et son temple, une forme de son action et un instrument de son expression. Tout est l'âme et le corps de cette seule félicité.

Ainsi se présente le Divin autour de nous et sur notre plan physique. Mais il peut se révéler au-dessus. Nous le voyons ou le sentons comme une haute Présence, un grand infini d'Ananda au-dessus de nous (ou en cet Ânanda, comme notre Père au ciel), mais nous ne le sentons pas ou ne le voyons pas en nous-mêmes ni autour de nous. Tant que nous gardons cette vision, le mortel en nous est subjugué par cette Immortalité ; il sent la lumière, le pouvoir, la joie et y répond suivant sa capacité ; ou il sent la descente de l'esprit et, alors, pour un temps, il est transformé ou haussé en la splendeur de quelque réflexion de la lumière et du pouvoir : il devient un réceptacle de l'Ananda. Mais à d'autres moments, il retombe dans son vieil état mortel et existe et agit d'une façon terne et mesquine dans l'ornière de ses habitudes terrestres. La rédemption complète vient avec la descente du Pouvoir divin dans le mental et dans le corps humains, quand leur vie intérieure se remodèle à l'image divine ; c'est ce que les voyants védiques appelaient la "naissance du Fils par le sacrifice". En fait, c'est par un sacrifice ou une offrande constante — un sacrifice d'adoration et d'aspiration, un sacrifice des œuvres, de la pensée et de la connaissance, un sacrifice de la flamme ascendante de la volonté vers la divinité — que nous construisons en nous l'être de cet Infini.

Quand nous possédons fermement la conscience du Brahman de l'Ananda en sa triple manifestation — au-dessus, au-dedans et autour —, nous avons son unité complète et embrassons toutes les existences en sa félicité, sa paix, sa joie et son amour ; alors, tous les mondes deviennent le corps de ce moi. Mais la connaissance la plus riche de cet Ânanda, nous ne l'avons pas si nous sentons simplement une présence, une largeur et une immanence impersonnelles, et si notre adoration n'a pas été assez intime pour que cet Être nous révèle, au sein de cette joie largement étendue, la face et le corps de l'Ami ou de l'Amant, et nous fasse sentir sa main. L'impersonnalité est la grandeur béatifique du Brahman, mais, de là, peuvent nous regarder la douceur et la direction intime de la Personnalité divine. Car l'Ananda est la présence du Moi, le Maître de notre être, et sa grande coulée dans le monde peut devenir la joie pure de sa *lîlâ*.

Chapitre 8

Le Mystère de l'Amour

Selon l'interprétation courante, l'adoration du Divin impersonnel ne relèverait pas strictement d'un yoga de la dévotion, car les formes habituelles du yoga supposent que l'impersonnel ne peut être recherché que pour une unité complète où Dieu et notre propre individualité disparaissent, et il ne reste plus personne pour adorer ni personne pour être adoré ; il ne reste que la félicité de l'expérience de l'unité et de l'infinitude. Mais, en vérité, les miracles de la conscience spirituelle ne peuvent pas s'enfermer dans une logique si rigide. Quand nous commençons à sentir la présence de l'infini, c'est la personnalité finie en nous qui est touchée et, par conséquent, elle peut fort bien répondre au contact et à l'appel par une sorte d'adoration. Ensuite, nous pouvons considérer l'Infini, non pas tant comme un état spirituel d'unité et de béatitude, et cet état seulement comme le moule et l'atmosphère d'être de cet Infini, mais, au contraire, comme la présence de l'ineffable Divinité pour notre conscience, et là aussi l'amour et l'adoration ont leur place. Et même quand notre personnalité semble disparaître en son unité, c'est peut-être bien — et c'est en fait — le Divin individuel qui se fond en le Divin universel et suprême par une union où l'amour, l'amant et l'aimé s'oublient en la fusion d'une expérience d'extase, mais sont toujours là, cependant, latents et subconsciemment persistants en cette unité. Toute union du moi par amour est nécessairement de cette sorte. Nous pouvons même dire, en un sens, que c'est pour avoir la joie de cette union, cet ultime couronnement de toute la diversité des expériences de la relation spirituelle entre l'âme individuelle et Dieu, que l'Un est devenu la multitude dans l'univers.

Néanmoins, l'expérience vraiment intime de l'amour divin dans toute sa diversité ne peut pas s'obtenir par la seule poursuite de l'Infini impersonnel ; pour cela, la Divinité que nous adorons doit devenir proche et personnelle. L'Impersonnel peut fort bien révéler au sein de lui-même toutes les richesses de la personnalité si nous allons jusqu'à son cœur, et celui qui cherchait seulement à pénétrer ou à embrasser la Présence infinie peut découvrir en elle des choses qu'il ne soupçonnait pas ; l'être du Divin a pour nous des surprises qui déconcertent les idées de l'intellect limitateur. Mais, généralement, la voie de la dévotion commence par l'autre bout : elle part de l'adoration de la Personnalité divine, puis s'élève et s'élargit jusqu'à son but. Le Divin est un Etre et non une existence abstraite ni un état de pure infinitude hors du temps ; l'existence originelle et universelle est Lui, mais

cette existence est inséparable de la conscience et de la béatitude d'être, et une existence consciente de son être et de sa béatitude est certes ce que nous pouvons bien appeler une Personne divine infinie : Pourousha. En outre, toute conscience implique un pouvoir : Shakti ; s'il y a conscience d'être infinie, il y a pouvoir d'être infini et, par ce pouvoir, tout existe en l'univers. Tous les êtres existent par cet Être ; toutes les choses sont les faces de Dieu ; toute pensée, toute action, tout sentiment et tout amour proviennent de lui et retournent à lui ; tous leurs résultats ont lui pour source, pour support et pour but secret. C'est vers cette Divinité ou cet Être que coulera et s'élèvera la bhakti du yoga intégral. Transcendant, elle le cherchera en l'extase d'une union absolue ; universel, elle le cherchera en l'infini d'attributs et sous chaque aspect, dans tous les êtres, avec une félicité et un amour universels ; individuel, c'est avec lui qu'elle nouera toutes les relations humaines que l'amour crée entre une personne et une autre.

Il n'est pas toujours possible de saisir dès le début la complète intégralité de ce que cherche le cœur ; en fait, ce n'est possible que si l'intelligence, le tempérament, le mental émotif, se sont déjà développés en largeur et en finesse par l'orientation de notre existence précédente. C'est à cela que doit mener l'expérience de la vie normale par sa culture toujours plus large de l'intellect et du mental esthétique et émotif, et aussi de nos facultés de volonté et d'expérience active. Elle élargit et raffine l'être normal afin qu'il puisse s'ouvrir sans difficulté à l'entière vérité de Cela qui nous préparait à devenir un temple de sa manifestation. D'ordinaire, les diverses facultés de l'homme sont limitées et, au début, nous ne pouvons saisir de la vérité divine que ce qui correspond plus ou moins à notre nature, à son développement passé et à ses associations antérieures. C'est pourquoi, tout d'abord, Dieu vient à notre rencontre sous diverses appellations limitées de ses attributs et de sa nature divine ; il se présente au chercheur comme l'absolu des qualités que celui-ci peut comprendre et auxquelles sa volonté et son cœur peuvent répondre ; il révèle un nom et un aspect de sa Divinité. C'est ce que l'on appelle l'*ishta-dévatâ* dans le yoga, c'est-à-dire le nom et la forme que notre nature choisit d'adorer. Pour que l'être humain puisse embrasser la Divinité dans toutes les parties de lui-même, elle se présente sous une forme qui répond à certains de ses aspects et attributs, et qui, pour l'adorateur, devient le corps vivant de Dieu. Telles sont les formes de Vishnou, Shiva, Krishna, Kâlî, Dourgâ, Christ, Bouddha, dont le mental humain se saisit pour adorer. Même le monothéiste qui adore un Dieu sans forme lui donne, cependant, la forme de quelque attribut, une forme mentale ou une forme de la Nature sous laquelle il le conçoit et s'en approche. Mais si l'on est capable de voir une forme vivante, un "corps mental" du Divin, pourrait-on dire, cela donne à l'approche une douceur et une intimité plus grandes.

La voie d'un yoga intégral de la bhakti consistera à universaliser cette conception du Divin, à le personnifier intimement par une relation variée qui embrassera tout, à le rendre constamment présent pour tout l'être et à lui consacrer, lui abandonner, lui soumettre notre être tout entier afin qu'il demeure près de nous et en nous, et que nous soyons avec lui et en lui. *Manana* et *darshana,* penser à lui constamment et en toutes choses, et le voir toujours et partout, sont indispensables à une voie intégrale de la dévotion. Quand nous regardons les choses de la Nature physique, nous devons voir en elles l'objet divin de notre amour ; quand nous regardons les hommes et les êtres, c'est lui que nous devons voir en eux et dans nos relations avec eux — nous devons voir que nous entrons en relation avec des formes de lui ; quand nous passons au-delà des limites du monde matériel et connaissons les êtres des autres plans ou avons des relations avec eux, c'est encore cette même pensée et cette même vision qui doivent devenir réelles pour notre mental. Au lieu de son habitude normale de s'ouvrir à la seule forme matérielle apparente et aux seules relations ordinaires tronquées sans rien connaître du Divin caché à l'intérieur, notre mental doit se plier à cette compréhension plus ample, plus profonde, et à cette relation plus grande par une incessante habitude de félicité et d'amour qui embrassent tout. En toutes les divinités, nous devons voir le Dieu unique que nous adorons dans notre cœur et dans tout notre être, car ce sont des formes de sa divinité. En élargissant ainsi notre étreinte spirituelle, nous arrivons au point où tout est lui, et la félicité de cette conscience devient notre façon normale et ininterrompue de regarder le monde. Cela nous apporte l'universalité extérieure ou objective de notre union avec lui.

Intérieurement, l'image du Bien-Aimé doit devenir visible à notre œil du dedans, elle doit demeurer en nous comme en sa maison, remplir notre cœur de la douceur de sa présence, présider, du sommet de notre être, à toutes les activités de notre mental et de notre vie comme un ami, un maître, un amant, et nous unir d'en haut avec lui-même dans l'univers. Une communion intérieure constante, telle est la joie qui doit devenir proche, permanente, inaltérable. Cette communion ne doit pas se confiner dans une intimité et une adoration exceptionnelles lorsque nous nous retirons profondément en nous-mêmes, loin de nos préoccupations normales, et il ne faut pas non plus la rechercher en laissant de côté nos activités humaines. Toutes nos pensées, toutes nos impulsions, nos sentiments, nos actions doivent lui être référés afin qu'il donne sa sanction ou son refus, ou, si nous ne sommes pas encore capables de cet état, ils doivent lui être offerts en sacrifice d'aspiration afin qu'il puisse descendre de plus en plus en nous et être présent en chacun d'eux, emplir chacun de sa volonté et de son pouvoir, de sa lumière, de sa connaissance, de son amour, de sa félicité. Finalement, toutes nos pensées,

tous nos sentiments, toutes nos impulsions, nos actions, se mettront à jaillir de lui et se changeront en une semence divine et en une forme divine ; dans notre vie intérieure tout entière, nous prendrons conscience que nous sommes une partie de son être, jusqu'au jour où il n'y aura plus de division entre l'existence du Divin que nous adorons et notre propre vie. De même, en tous les événements, nous finirons par voir les voies de l'Amant divin en nous et y trouverons un plaisir tel que même le chagrin, la souffrance et la douleur physique deviendront des dons qu'il nous fait et se changeront en félicité, puis disparaîtront enfin dans la félicité, annulés par la perception du contact divin ; car le toucher de ses mains est l'alchimie d'une transformation miraculeuse. Certains rejettent la vie sous prétexte qu'elle est entachée de chagrin et de douleur, mais pour l'amant de Dieu, le chagrin et la douleur deviennent des moyens de le rencontrer, des empreintes de sa pression, et finalement ils cessent d'exister dès que notre union avec sa nature devient si complète que ces masques ne peuvent plus dissimuler la félicité universelle. Ils se changent en Ânanda.

Sur ce chemin, toutes les relations qui entraînent l'union deviennent intensément et délicieusement personnelles. En fin de compte, c'est la relation de l'amant et du bien-aimé qui les absorbe toutes, les contient et les unifie toutes, parce qu'elle est la plus intense et la plus béatifique de toutes et qu'elle entraîne tout le reste sur ses hauteurs, tout en les dépassant encore. Il est l'instructeur et le guide et nous conduit à la connaissance ; à chaque pas du développement de la lumière et de la vision intérieures, nous sentons son toucher comme d'un artiste qui modèle l'argile de notre mental, sa voix qui révèle la vérité et la parole, la pensée qu'il nous donne et à laquelle nous répondons, le flamboiement de son glaive de foudre qui chasse l'obscurité de notre ignorance. Mais surtout, à mesure que les lumières partielles du mental se transforment en la lumière de la gnose, à quelque degré que ce soit, grand ou infime, nous sentons notre mentalité se transformer en la sienne et, de plus en plus, il devient le penseur et le voyant en nous. Nous cessons de penser et de voir par nous-mêmes ; nous pensons seulement ce qu'il veut penser pour nous et voyons seulement ce qu'il voit pour nous. Alors, l'instructeur s'accomplit en l'amant ; il pose sa main sur notre être mental tout entier, l'embrasse et le possède, et en jouit et s'en sert.

Il est le Maître — mais quand nous nous approchons de lui de cette manière, toute distance et toute séparation, tout effroi, toute crainte, toute obéissance pure et simple disparaissent, parce que nous sommes devenus trop proches de lui et trop unis à lui pour que ces choses puissent subsister : c'est l'amant de notre être qui se saisit de nous et nous occupe, nous utilise et fait de nous tout ce qu'il veut. L'obéissance est le signe du serviteur (*dâsya*), mais c'est le stade inférieur de cette relation. Après, nous n'obéissons plus :

nous bougeons par sa volonté, telle la corde qui répond au doigt du musicien. Être l'instrument est le stade supérieur du don de soi et de la soumission. Mais c'est un instrument qui vit et qui aime, et finalement la nature entière de notre être devient l'esclave de Dieu, se réjouit de sa possession et de sa soumission bienheureuse à l'étreinte et à la maîtrise divines. Avec une félicité passionnée, l'instrument fait sans question tout ce que le Seigneur veut qu'il fasse et endure tout ce que le Seigneur lui fait endurer, parce que, ce qu'il endure, c'est le fardeau de l'être bien-aimé.

Il est l'ami, le conseiller, l'aide, le sauveur dans les difficultés et les détresses, le défenseur contre les ennemis, le héros qui livre nos batailles pour nous ou sous le bouclier duquel nous nous battons, le conducteur, le pilote de notre chemin. Et ici, nous arrivons tout de suite à une intimité plus grande ; il est le camarade, le compagnon de jeu éternel dans le jeu de la vie. Cependant, il existe encore une certaine division, si plaisante soit-elle, et l'amitié est encore trop limitée par une apparence de bienveillance. L'amant peut blesser, abandonner, être dur avec nous, sembler nous trahir ; pourtant, notre amour persiste et même croît par ces oppositions : elles augmentent la joie de la réunion et la joie de la possession ; à travers elles, l'amant reste l'ami, et finalement nous nous apercevons que tout ce qu'il fait a été fait par l'amant et secoureur de notre être pour la perfection de notre âme autant que pour Sa joie en nous. Ces contradictions conduisent à une intimité plus grande. Il est aussi le père et la mère de notre être, sa source, son protecteur, celui qui nous chérit avec indulgence, le donneur de nos désirs. Il est l'enfant né de notre désir, celui que nous chérissons et élevons. L'amant est toutes ces choses ; l'intimité et l'unité de son amour contiennent la sollicitude paternelle et maternelle et se prêtent aux demandes que nous lui faisons. Tout est unifié dans cette relation plus profonde, et ses visages sont innombrables.

Il est possible, même dès le début, d'avoir cette très proche relation de l'amant et du bien-aimé, mais, pour le yogi intégral, elle ne sera pas aussi exclusive qu'elle l'est dans certaines voies purement extatiques de la bhakti. Dès le commencement, elle prendra plus ou moins la teinte des autres relations, car le chercheur recherche aussi la connaissance et les œuvres, et il a besoin du Divin en tant qu'instructeur, ami et maître. Quand il grandit en nous, l'amour de Dieu doit apporter un élargissement de la connaissance de Dieu et des opérations de la Volonté divine dans notre nature et dans notre vie. L'Amant divin se révèle ; il prend possession de la vie. Cependant, la relation essentielle restera toujours la relation d'amour d'où tout le reste découle — un amour passionné, complet, qui cherche cent manières de s'accomplir et tous les moyens de possession mutuelle, un million de facettes de la joie de l'union. Cet amour se moque de toutes les distinctions du mental, de toutes ses barrières et ses "cela ne peut pas être", et de toutes les

froides analyses de la raison, ou il ne les utilise que comme des épreuves de l'amour, des terrains ou des portes d'entrée de l'union. L'amour vient à nous de bien des manières ; il peut venir par un éveil à la beauté de l'Amant, à la vue d'un visage ou d'une image idéale de lui, par les mystérieux signes de sa présence derrière les milliers de faces des choses dans le monde, par un lent ou soudain besoin du cœur, par quelque vague soif de l'âme, par le sentiment d'un "quelqu'un" qui est proche de nous et nous attire ou nous poursuit avec amour, ou d'une personne béatifique et belle que nous devons découvrir.

Nous pouvons le chercher passionnément et partir à la poursuite du bien-aimé invisible ; mais il se peut aussi que l'amant auquel nous ne pensions pas nous poursuive, qu'il tombe sur nous au milieu du monde et s'empare de nous pour lui-même, que nous le voulions ou non tout d'abord. Il peut même, au début, venir à nous comme un ennemi, avec la colère de l'amour, et nos premiers rapports avec lui peuvent être des rapports de bataille et de conflit. Quand c'est l'amour et l'attirance qui viennent d'abord, les relations du Divin et de l'âme peuvent être encore longtemps brouillées par des incompréhensions et des offenses, par de la jalousie, de la colère, des luttes et des querelles d'amour, par les espoirs et les désespoirs, par la douleur de l'absence et de la séparation. Nous jetons sur lui toutes les passions du cœur, jusqu'à ce qu'elles soient purifiées et se changent en la seule extase de la béatitude et de l'unité. Mais cela aussi est monotone ; il est impossible au langage humain de dire l'extrême unité et l'éternelle variété de l'ânanda de l'amour divin. Toutes les parties de notre être, supérieures autant qu'inférieures, sont inondées par lui : le mental et la vie autant que notre âme ; même le corps physique a sa part de la joie, sent le contact, est empli dans tous ses membres et toutes ses veines, tous ses nerfs, par la coulée du vin de l'extase, *amrita*. L'Amour et l'Ananda sont le dernier mot de l'être, le secret des secrets, le mystère des mystères.

Ainsi, quand la voie de l'amour et de la félicité s'est universalisée, personnalisée, soulevée à ses plus hautes intensités, quand elle occupe tout, embrasse tout, accomplit tout, elle apporte la libération suprême. Sa cime la plus haute est une union supracosmique. Mais pour l'amour, l'union complète est la *moukti* en soi ; pour lui, la libération n'a pas d'autre sens ; et elle inclut toutes les variétés de *moukti* en même temps, qui, finalement, ne se succèdent pas simplement l'une à l'autre, et donc ne s'excluent pas l'une l'autre comme d'aucuns le prétendent. Nous avons l'union absolue du divin et de l'esprit humain, *sâyoudjya* ; en elle se révèle le contenu de tout ce qui dépend ici-bas de la différence (mais là, la différence n'est qu'une forme de l'unité), et aussi l'ânanda de la proximité, du contact et de la présence mutuelle — *sâmîpya, sâlôkya* —, l'ânanda de se refléter l'un l'autre (ce que nous appelons la ressemblance, *sâdrishya*), et d'autres choses merveilleuses

pour lesquelles le langage n’a pas encore de mots. Rien n’est en dehors de la portée de l’amant de Dieu et rien ne lui est refusé, car il est le favori de l’Amant divin et le moi du Bien-Aimé.

CHRONOLOGIE

1872 - 15 août, naissance de Sri Aurobindo à Calcutta.
1877 - École anglaise de Darjeeling. Proclamation de l'Empire des Indes.
1878 - 21 février, naissance de la Mère à Paris.
1879 - Départ pour l'Angleterre.
1879-84 - Manchester.
1884-90 - Londres, *St. Paul's School.*
1890-92 - Cambridge.
1892-93 - Retour en Inde. Barodâ.
1901 - Mariage avec Mrinalini Devi.
1904 -Début du yoga.
1906 - Sri Aurobindo quitte Barodâ pour Calcutta.
1907 - 30 décembre, première rencontre avec Lélé.
1908 - 4 mai, arrestation par les Anglais.
1908-09 - Prison d'Alipore.
1910 - Février, Chandernagor. 4 avril, arrivée à Pondichéry.
1914 - 29 mars, première arrivée de la Mère.
1914 - 15 août, premier numéro de l'*Arya.*
1920 - 24 avril, la Mère s'installe définitivement à Pondichéry.
1921 - Janvier, fin de l'Arya.
1926 - 24 novembre, Sri Aurobindo se retire.
1947 - 15 août, indépendance de l'Inde.
1950 - 5 décembre, Sri Aurobindo quitte son corps.
1952 - Fondation du *Centre International d'Éducation Sri Aurobindo* à Pondichéry.
1968 - 28 février, fondation d'Auroville.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME LIVRE

Le Yoga de la Connaissance Intégrale

TROISIÈME LIVRE

Le Yoga de 1'Amour Divin



Srî Aurobindo, Pondicherry, 1915-18

TABLE DES MATIÈRES